R. BOBBA

SAGGIO SULLA FILOSOFIA GRECO-ROMANA

considerata nelle sue fonti e nel suo svolgimento
fino a CICERONE inclusivamente

ED

ANTHOLOGIA PHILOSOPHICA

EX

MARCO TULLIO CICERONE

> Nec vero sine philosophorum disciplina, genus et speciem cuiusque rei cernere, neque eam definiendo explicare, nec tribuere in partes possumus; nec iudicare, quae vera, quae falsa sint; neque cernere consequentia, repugnantia, videre, ambigua distinguere.
>
> Cic., *De Orat.*, capo IV, 5.



1882

DITTA G. B. PARAVIA E COMP.
DI I. VIGLIARDI
Tipografi - Librai - Editori
TORINO – ROMA – MILANO – FIRENZE

Torino — Stamperia Reale della Ditta G. B Paravia e C.

Al cortese Lettore.

Seneca, volendo esprimere l'ammirazione che sentiva per Cicerone, non dubitava di chiamarlo « Ingenium, quod solum populus romanus par imperio « suo habuit (*Controv.*, lib. I). *Dopo dicianove secoli noi troviamo ripetuto ed ampliato lo stesso elogio dal Villemain dove scrisse: « Cicerone non perdè nulla della sua gloria attraversando i secoli: egli rimane al primo posto come oratore e come scrittore. Forse se lo si considera nell'insieme e nella varietà delle sue opere, è permesso di vedere in lui il primo scrittore del mondo »* (Études litt. anc.).

Crederemmo un fuor d'opera riferire altre testimonianze, essendo a tutti noto con quanto amore i più dotti uomini consacrarono lunghi studi per commentare ed illustrare le opere del grande Arpinate. Bensì ricorderemo con grato animo coloro che vollero fin dal primo riordinamento dei nostri studi classici rendere obbligatoria la continuazione dell'interpretazione dei classici latini, e massime dei libri filosofici di Cicerone nel corso di Filosofia, prescrizione ripetuta nella Istruzione annessa ai Programmi del 1876,

e non solo mantenuta, ma ancora ampliata, nelle Istruzioni e nei Programmi ultimamente pubblicati dall'attuale moderatore della Pubblica Istruzione.

E per verità, sebbene Cicerone non abbia dato il suo nome ad un nuovo sistema, nè abbia mai preteso alla originalità, non è però men vero che fu egli che segnatamente iniziò i Romani nella conoscenza delle dottrine più celebrate della filosofia greca, e dalle stesse seppe raccogliere e perfezionare quanto vi si trovava di più assennato e di più vantaggioso alla condotta della vita. Se non che per queste stesse ragioni la retta interpretazione delle dottrine filosofiche di Cicerone richiede una larga conoscenza della storia della filosofia greca, conoscenza che può certamente desiderarsi nei giovani che frequentano i corsi liceali, ma non pretendersi da loro.

Quindi nello intento di sopperire in qualche modo alle esigenze di questo studio storico, abbiamo creduto di dettare un saggio sulla filosofia greco-romana considerata nelle sue fonti e nel suo svolgimento fino a Cicerone inclusivamente. Inoltre riflettendo come a pochi fra gli studenti possa per avventura riuscire facile il provvedersi di tutte le opere filosofiche di Cicerone, e forse tornare vantaggioso se loro fosse dato di trovare in un libro di piccola mole e disposti in ordine logico e progressivo passi tratti esclusivamente da Cicerone, i quali presentassero conveniente materia agli esercizi d'interpretazione e di commento in rapporto coll'insegnamento ricevuto, abbiamo compilato un'Antologia filosofica, la quale riproduce, se mal non ci apponiamo, i pensamenti fondamentali di Cicerone relativi così alla filosofia teoretica come alla pratica.

Non abbiamo voluto aggiungere note ai brani riportati nell'antologia, e ciò per due ragioni: e cioè

primo perchè avremmo di troppo ingrossato il volume, ed in secondo luogo perchè nel saggio che precede la medesima crediamo di aver presentato sufficienti schiarimenti vuoi intorno ai personaggi nominati da Cicerone od ai quali allude nei brani trascritti, vuoi intorno alle dottrine dagli stessi professate ed alle fonti a cui sono attinte.

Del resto, per chi bramasse avere notizie più copiose e minute intorno ai libri filosofici di Cicerone, aggiungiamo l'elenco infrascritto.

WITTENBACH — Bibliot. crit. I, p. 5.

CHR. MEINERS — Orat. de philos. Ciceronis ejusque in universum philosophiae meritis, 1775.

HÜLSEMANN — De Indole philosophica Ciceronis, 1789.

GEDIKE'S — Zusammenstellung der auf die Geschichte der philosophie, bezüghichen stellen des Cicero, 1782.

CHRISTIAN GARVE'S — Anmerkungen und Abhandlungen zu Seiner Uebersetzung der Schrift de Officiis, 1785.

RITTER — Geschichte der philosophie, IV, § 106-176.

J. F. HERBART — Ueber die philosophie des Cicero, gelessen 1811.

KARL SALOM. ZACHARIÆ — Staatswissenschaftliche Betrachtungen über Cicero 's wiedergefundenes Werk vom Staate, 1825.

LOTHEISEN — Cicero 's Grundsätze und Beurtheilung des Schönen, Progr. 1825.

RAPH. KÜHNER — M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita, 1825.

J. A. C. VAN HEUSDE — M. Tullius Cicero φιλοπλάτων, 1836.

M. M. v. BAUMHAUER — De Aristotelis vi in Cic. scriptis, 1841.

C. F. HERMANN — De interpretatione Timaei Dialogi a Cicerone relicta, Progr. 1842.

J. J. KLEIN — De fontibus topicorum Ciceronis, dissert. 1844.

LEGEAY — M. T. Cicero philosophiae historicus, 1846.

C. CROME — Quid Graecis Cicero in philosophia, quid sibi debuerit, Progr. 1855.

HAVENSTADT — De Cic. primis principiis philosophiae moralis, Progr. 1857.

A. DES JARDINS — De scientia civili apud Ciceronem, 1857.



BURMEISTER — Cic. als Neu-Akademiker, Progr. 1860.

O. HEINE — De fontibus Tuscul. Disp., Progr. 1863.

C. M. BERNHARDT — De Cicerone Graecae philosophiae interprete, 1865.

R. BITTNER — De Ciceronis philosophia morali, 1871.

T. W. LEVIUS — Six lectures introductory to the philosophical writings of Cicero, 1871.

THEOD. SCHICHE — De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de Divinatione. Diss. 185.

E. GUIARD — De Ciceronis philosophi in cives suos meritis Progr. 1852.

VAN LINDEN — De Panaetio.

GRATAMA — Dissert. de Cic. de Republ. et de Leg. Libris juridica, 1827.

TH. KELCH — Comm. de Leg. Ciceronis, 1826.

A. C. PRANITZ — Comm. de libris accademicis, 1809.

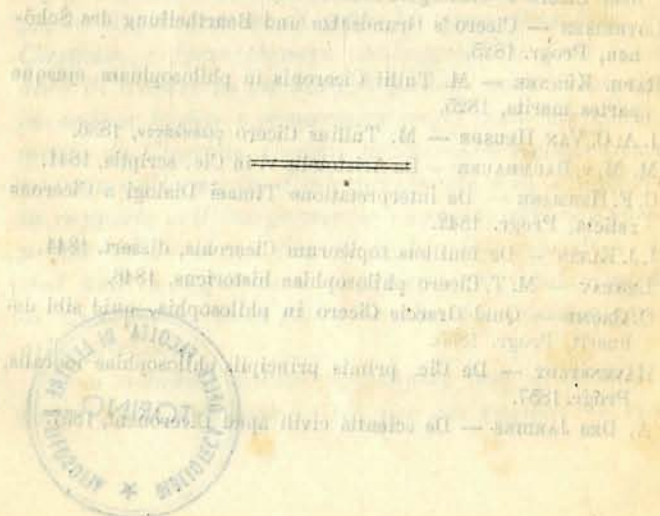
MORGERSTERN — Proleg. in Cic. paradoxa, 1819.

BAKE — Diss. de Posidonio.

PAGANINUS GAUDENTIUS — De philosophiae apud Romanos initio et progressu. Pisis, 1743.

BARZELLOTTI — Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone 1867.

FERRI LUIGI — Il trattato degli Uffici di Cicerone. — Conferenza pubblicata nella Rivista la *Filosofia delle scuole italiane.* — Volume XIX, 1879.



Introduzione della Filosofia greca a Roma.

La Filosofia greca regnava già ad Alessandria quando incominciò a mostrarsi a Roma, dove avendo incontrato un terreno tanto diversamente preparato, dovette soggiacere ad altre influenze e riuscire ad altri risultati. Vero è che a Roma come ad Alessandria, sebbene per effetto di cause differenti, se rimase stazionaria quanto all'invenzione, si sviluppò nel senso di produrre un ravvicinamento fra le diverse scuole, una combinazione più o meno felice delle loro dottrine.

Non v'ha dubbio che se paragoniamo i destini che ebbe la Filosofia presso i Greci e presso i Romani, non tarderemo a scorgere che appo i primi la Filosofia nacque colla libertà, e si sviluppò sotto il suo potente influsso, mentre appo i secondi essa incomincia quando la libertà è presso a soccombere, e si diffonde a misura che il dispotismo aggrava il suo giogo ed estende il suo dominio.

La ragione di questa profonda differenza nei destini della Filosofia è facile a rilevarsi se si riflette che in Roma la libertà politica non aveva per principio e per iscopo il perfezionamento sociale, il progresso dello incivilimento. Una fierezza austera, il bisogno dell'indipendenza, il desiderio di ingrandire il dominio, lo

amore delle conquiste la fecero nascere, tallire e l'alimentarono. La libertà politica non fu a Roma il portato della sapienza dei legislatori, ma il risultato del carattere e dei costumi. Roma non poteva non essere libera perchè l'animo energico ed altiero de' suoi cittadini non sapeva sopportare altro giogo che quello della legge; voleva esser libera per resistere, vincere, dominare; la libertà era la sua più poderosa molla di azione, ed il grande istrumento della sua potenza.

Virgilio nel sesto dell'*Eneide*, in pochi ed ammirabili versi ci ritrasse energicamente lo spirito dei costumi romani. Tutta l'educazione della gioventù romana era indirizzata alla vita attiva; il campo di Marte la sua scuola; la tenda il suo liceo; le tradizioni degli avi, la sua scienza; lo scopo era raggiunto quando il cuore del giovinetto ardeva d'amore per la patria, per la gloria, e disprezzava la morte. Tutto ciò che poteva alterare la semplicità e l'austerità dei costumi antichi era severamente allontanato, rigettato. La costante politica del Senato (Cicerone, *Brutus*, 92) era di tenere lontana da Roma ogni specie di coltura intellettuale, temendo che essa non ammollisse il carattere romano. Uscito dal Foro il Romano non aveva a far altro che obbedire e credere; non era chiamato a discutere, ma ad operare. La saggezza pratica, le cui massime erano conservate nella tradizione, gli esempi degli avi, le istituzioni del culto pubblico, ecco la sua filosofia. Ed è perciò che i Romani, mentre avevano preso dagli Etruschi gli àuguri e le tradizioni religiose, non coltivarono punto i germi che questi da una rimota antichità avevano sparso nel campo delle scienze e delle arti; che quando Pitagora fondò il suo Istituto nella Magna Grecia, le sue innovazioni non penetrarono fino a Roma. Ciò posto si comprende facilmente che allorquando per la prima

volta filosofi e retori provenienti dalla Grecia tentarono di insegnare a Roma, un decreto del Senato sotto il consolato di C. Fannio Strabone e M. Valerio Messala censurò rigorosamente queste innovazioni contrarie agli usi ed ai costumi antichi. « M. Pomponius praetor « Senatus consuluit. Quod verba facta sunt de philo- « sophis et de rhetoribus, de ea re ita censuerunt, « ut M. Pomponius praetor animadverteret, curaretque « uti ei e republica fideque sua videretur, ut Romae « ne essent (Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XV, 11). « Animadversa eadem tripartita varietas (scilicet di- « cendi) est in tribus philosophis, quos Athenienses « Romam ad Senatum legaverant impetratum uti « multam remitterent, quam fecerant iis propter Oropi « vastationem. — Erant isti philosophi Carneades ex « Academia, Diogenes stoicus, Critolaus peripateticus. « Et in Senatum quidem introducti, interprete usi « sunt C. Acilio senatore, sed ante ipsi seorsum quis- « que ostentandi gratia, magno conventu hominum « disertaverunt. Tum admiratione fuisse aiunt Rutilius « et Polybius philosophorum trium sui cuiusque ge- « neris facundiam. Violenta inquiunt, et rapida Car- « neades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta « Diogenes et sobria (*Ibid.* VII, 14). Cato censorius « in illa nobili trium sapientiae procerum ab Athenis « legatione audito Carneade, quam primum legatos eos « censuit dimittendos, quoniam illo viro argumentante « quid veri esset haud facile discerni posset » (Plinius, *Hist. Nat.*, VII, 30).

Notiamo che il consolato di Strabone e Messala cadeva nella olimpiade 144, 3, corrispondente agli anni 592 di Roma. La legazione dei filosofi nella olimpiade 156, 2, di Roma 598. I primi germi della filosofia contro cui si era pronunziato il Senato nel 592 erano stati sparsi dagli esuli Achei, tra cui si trovava

Polibio, i quali, dopo la guerra contro Perseo, il Senato aveva fatto venire in Roma e ritenne per molti anni in Italia. Le ragioni che indussero Catone il censore a chiedere il pronto rinvio degli ambasciatori ateniesi ci sono indicate da Plutarco con queste parole: Temendo egli che la gioventù romana non cercasse quindi innanzi nello studio una gloria che non doveva acquistare che col valore e colla abilità nel maneggio degli affari, mosse rimproveri ai magistrati perchè soffrissero che quegli ambasciatori dopo aver compiuta la loro missione, prolungassero il loro soggiorno nella città, insegnando a sostener egualmente tutte le opinioni; epperciò propose che fossero rinviati senza indugio nelle scuole per istruire i giovanetti dei Greci, quelli dei Romani non dovendo, come pel passato, aver altri maestri che i magistrati e le leggi (*Vita di Catone*).

Ateneo ed Eliano fanno menzione di un'altra reiezione di filosofi Epicurei fatta sotto il consolato di Postumio Albino e M. Popilio Lena, nel 580 o nel 599 sotto il consolato di Q. Opimio e di L. Postumio Albino (Ateneo, XII, § 547; — Eliano, *Storie varie*, IX, 12).

Finalmente nell' anno 612 sotto il consolato di C. Claudio Pulcro e di M. Peperna fu ancora rinnovato il decreto che escludeva da Roma i filosofi.

Se non che quando in Roma per alte ragioni politiche si avvisò di opporre un argine alla diffusione della filosofia greca, il gusto dei più ragguardevoli romani per l' arte e la letteratura greca aveva già messo tali radici da prevedersi facilmente la poca efficacia del medesimo contro il corso naturale delle cose, per poco che si consideri lo stretto legame che intercede tra la letteratura e la filosofia greca. E lo stesso Catone, il quale si era dimostrato tanto avverso

ai filosofi greci, non potè sottrarsi a quel corso perchè in età già avanzata, egli che si era dichiarato così risolutamente avversario dell'erudizione straniera, si applicò allo studio della lingua greca coll'ardore di un giovane e la tenacità d'un vecchio (Cicerone, *De Senectute*, I, 8; — Plut., *Vita di Catone il Magg.*, 2, 22, 23).

Non è dunque da meravigliare che quegli stessi personaggi che giovani avevano udito fuori del Senato gli ambasciatori greci, ci siano rappresentati da Cicerone come i primi cultori della filosofia greca presso i Romani (*Tuscul.*, IV, 3). Tra quegli illustri personaggi erano P. Scipione l'Africano, il suo amico Lelio, ai quali Cicerone associa L. Furio (*De Orator.*, II, 37). Ora questi illustri personaggi porsero pei primi l'esempio di un commercio amichevole coi saggi e filosofi greci; così Scipione ebbe per qualche tempo tra i suoi famigliari Panezio, e Lelio, il quale era stato prima discepolo di Diogene di Babilonia, stoico, esercitò in seguito non poca influenza sull'educazione della gioventù romana: perocchè altri personaggi consolari e celebri giureconsulti come Q. Elio Tuberone e Q. Mucio Scevola sembra che siano stati suoi discepoli (Cicerone, *Brutus*, 31; — *Pro Muraena*, 36; — *Tuscul.*, IV, 2 etc.).

Ma Panezio non era solamente seguace della Stoa, sì ancora grande ammiratore di Platone (Cicerone, *Acad. quaes.* II, 44) e più tardi inclinò alle dottrine dell'Accademia (*Ibid.*); dal che possiamo argomentare che la dottrina da lui propugnata fosse uno stoicismo temperato colla sublime idealità di Platone, poichè Cicerone nella sua *Repubblica* ci presenta i discepoli di Panezio come versati anche nelle dottrine Platoniche.

La filosofia greca penetrando in Roma coll'accademico Carneade, collo stoico Diogene e col peripatetico Critolao non poteva non manifestarsi ben presto anche

in tutte le sue altre forme e specialmente in quella dell'Epicureismo. Anzi, se richiamiamo il decreto del Senato contro gli Epicurei nell'anno di Roma 580 confermato da Cicerone (*Tuscul.*, IX, 3), l'Epicureismo si era propagato di buon'ora in Roma e vi aveva trovato più partigiani delle altre sêtte. La Nuova Accademia all'epoca di Cicerone divenne celebre per l'insegnamento di Filone di Larissa e di Antioco; ed il Peripato aumentò di fautori dopo che Silla portò in Roma gli scritti di Aristotile, ed Andronico di Rodi coadiuvato da Tiranione li resero di pubblica ragione (conf. Ritter, *Storia della Filosofia antica*, vol. IV, pag. 59 e seg.).

Importanza e relativa influenza delle diverse sêtte filosofiche presso i Romani.

Paragonando, come si è già fatto tante volte, lo spirito dei Romani con quello dei Greci, si scorge facilmente che la razza latina si distingue dalla greca per la virilità del carattere e pel profondo sentimento della vita reale. Solo il popolo romano tra i vari popoli d'Europa coltivò la prosa prima di essersi formato una letteratura poetica; quindi fu generalmente imitatore dei Greci nelle opere d'immaginazione, ma originale nella giurisprudenza, nell'eloquenza politica, nella storia, nella satira. Ora questa virilità di carattere e sentimento della realtà doveva egualmente rivelarsi nella filosofia romana. Ed è perciò che le sêtte metafisiche e mistiche della Grecia e dell'Oriente non attecchirono mai in Roma, mentre fiorirono rigogliose quelle che avevano per oggetto diretto la regola della vita. Quindi in Roma più che nella stessa Grecia può tornare utile lo studio delle dottrine morali, quando

non si cerchi in esse il piacere dell'erudizione o la riproduzione laboriosa e più o meno compiuta di un sistema, ma la conoscenza reale dei risultati che produsse tanto nella società che nell'individuo il lavoro del pensiero umano intorno ai più gravi problemi della vita.

Tenendo conto di questa tendenza pratica predominante nello spirito romano intendiamo facilmente come l'Epicureismo, lo Stoicismo e la Nuova Accademia trovassero principalmente fautori; mentre il Peripato restò quasi sconosciuto, almeno nei primi tempi; poichè se stiamo alla testimonianza di Cicerone, peripatetici non furono allora che M. Pupio Pisone discepolo del Napoletano Stasea, ed ancora mescolando la filosofia al Platonismo, e fino ad un certo punto lo Stoicismo colla filosofia di Aristotile e Marco Crasso, (*Tuscul.*, V, 3; — *De nat. Deor.*, I, 7; — *Ad Attic.*, XIII, 19).

Ma per apprezzare con maggior sicurezza il valore delle varie dottrine filosofiche propagatesi in Roma, è necessario che studiamo brevemente le medesime nelle loro fonti e nei loro interpreti romani; così avremo occasione di rilevare le innovazioni da questi apportate alle medesime. E poichè l'Epicureismo è stato il primo a diffondersi in Roma, incominciamo dal medesimo.

Dell'Epicureismo presso i Romani.

Fabricio, parlando dell'Epicureismo, diceva: piaccia agli dèi che i nemici di Roma conservino lungamente tali sentimenti. Ma l'austera fierezza del vecchio Quirita, il quale non credeva che una simile dottrina dovesse mai penetrare in Roma, dovette due secoli più tardi ricevere una smentita. Gli esempi della Grecia degenerata e l'attrattiva dei godimenti divenuti tanto

facili dopo la conquista dell'Asia, dovevano ben presto corrompere ed obbliterare le tradizioni antiche, e lo Epicureismo, come abbiamo veduto, era stato il primo che aveva richiamato l'attenzione e le sollecitudini del Senato, sebbene, come era da prevedersi, infruttuosamente. Infatti Cicerone ci parla degli scritti di Amafanio o Amafinio e di Rabirio, nei quali egli scorgeva bensì mancanza di arte dialettica, ma riconosceva pure che essi avevano contribuito a rendere la dottrina epicurea più popolare di tutte le altre presso i Romani, essendo stata la sola prima di tutte le altre esposta in lingua latina (*Tuscul.*, IV, 3).

Se ora riflettiamo che i Romani si applicarono in generale e particolarmente in filosofia, più alla pratica che alla teoria, troviamo, dice Ritter, notevole il fatto che nella scuola di filosofia, che aveva diretta tutta la sua attenzione alla morale, si occupassero specialmente della fisica (*luogo citato*, pag. 67). Infatti di ciò non cade dubbio rispetto ad Amafanio (Cicerone, *Acad. quaes.*, I, 2); come sappiamo pure che un certo Cazio maestro di filosofia e contemporaneo di Cicerone scrisse sulla fisica di Epicuro, sebbene non se ne occupasse esclusivamente (Cicerone, *De Divinat.*, XV, 16). Secondo i *Comment. Vet.*, in Horat. (*Sat.*, II, 2), Cazio avrebbe scritto quattro libri « De rerum natura et de humano bono ». Ma oltre queste indicazioni abbiamo il poema di Tito Lucrezio Caro, il quale non ci lascia alcun dubbio intorno a questo indirizzo positivo dell'Epicureismo presso i Romani. E siccome Lucrezio col suo poema aveva ecclissato tutti gli scritti precedenti degli Epicurei latini e fattili dimenticare, così si comprende che egli si potesse vantare di aver pel primo esposto la dottrina di Epicuro in latino:

...... Et hanc (materiam) cum prius ipse (Epicurus) repertus
Num ego sum, in patrias qui possim vertere voces (*lib.* V, v. 338-9).

Il piano del poema di Lucrezio è calcato su quello di Empedocle, di cui loda altamente l'opera, e quanto alla grazia ed alla bellezza dell'espressione poetica non la cede al modello; ma quanto al contenuto in generale, non si scosta dalla dottrina epicurea. Tuttavia Lucrezio aveva troppo ingegno e troppa dottrina per non introdurre pensieri e vedute proprie a perfezionare in taluni punti le dottrine del maestro (conf., *Storia della Filosofia rispetto alla conoscenza di Dio*, vol. 1°, pag. 434 e seguenti). Ed è perciò che la dottrina di Lucrezio ci può far intendere in qual senso venisse presa la dottrina epicurea dai Romani.

Se non che, per meglio penetrare nella medesima, crediamo opportuno di richiamare brevemente i punti fondamentali dell'Epicureismo e confrontarli cogli insegnamenti di Lucrezio. Anzitutto l'indirizzo di Epicuro è distintamente caratterizzato nella definizione che dà della filosofia. Questa è un'attività, che, per via di concetti e di prove, rende una vita felice. La felicità poi consiste, secondo lui, in niente altro che nel piacere tranquillo e durevole, nel piacere come stato permanente dell'intiera vita. Ora per ottenere questo scopo bisogna anzitutto eliminare dall'anima ogni causa che possa turbarla. Queste cause, oltre i mali fisici da cui non possiamo sottrarci, sono specialmente due: cioè il concetto di una Divinità ordinatrice e regolatrice del mondo, e il concetto di una vita futura di premio o di castigo secondo le opere fatte in questa vita.

La Divinità nella dottrina di Epicuro.

Gli dèi di Epicuro sono per verità immortali, beati, e la loro sostanza è diversa dalla nostra (Lucrezio, V. 1591); qualche volta si aggiunge che una natura

superiore debba essere onorata (Cic., *De nat. Deor.*, I, 17); ma essi sono di sostanza materiale (Epicuro, *Lettera ad Erodoto presso Laerzio*, lib. X, 40); hanno la stessa forma degli uomini, ed, in ultima analisi, se la loro esistenza è ammessa in fatto, ciò proviene unicamente perchè ciascuna idea, ciascun dato dell'immaginazione o dei sogni, specialmente quando è diffuso dappertutto, debbe corrispondere ad una realtà (Laerzio, X, 62; — *Conf.* Lucrezio, libro IV, 479-86; — *De nat. Deor.*, I, 16, 17).

La Teodicea di Epicuro è assolutamente sfornita di ogni contenuto morale, e non mira ad altro scopo che a quello di liberare gli uomini da ogni timore della Divinità e procurar loro quel riposo che è il bisogno supremo dell'Epicureismo. Questa non è già una lacuna del sistema, ma il punto fondamentale, perocchè la negazione della partecipazione di una potenza suprema alla formazione, ordinamento e conservazione del mondo; di una giustizia divina; l'annientamento di ogni timore come di ogni speranza in un'altra vita, sono i punti sopra cui insiste con maggior tenacità Epicuro. Gli atomi, scrive egli ad Erodoto, non hanno principio; gli atomi ed il vuoto sono essi stessi cause (Laerzio, X, 44). I fenomeni celesti non debbono attribuirsi alla volontà di un essere felice ed immortale che li ordina e dispone; perchè le cure, le inquietudini, la collera, la benevolenza non si conciliano col bene sommo, ma colla debolezza e col timore e bisogno altrui *(Ibid.)*. Nelle massime Epicuro scrive: L'essere, che è beato ed immortale, non ha esso stesso, nè cagiona pena alcuna ad altri. Egli non s'adira, come non gradisce nulla; tali sentimenti sono segni di debolezza (*Ibid.*, 76-77). Cicerone poi ci dice: « Novi « Epicurus omnia sigilla venerantes. Quamquam video « nonnullis videri Epicurum ne in offensionem Athe-

« niensium caderet, verbis reliquisse Deos, re sustu-
« lisse. Itaque in eius selectis brevibusque sententiis,
« quas appellat Κυρίας δόξας, haec, ut opinor, prior
« sententia est: quod beatum et immortale, id nec
« habet, nec exhibet cuiquam negotium (*De nat. Deor.*,
« I, 30) ».

Quanto all'idea di una giustizia, di una bontà essenziale all'essere divino senza alterarne la beatitudine, è cosa che non si presenta neanco alla mente di Epicuro, od almeno non sembra credere che abbia bisogno di una confutazione. Lucrezio poi è ancora più esplicito proponendosi di annientare negli animi ogni sentimento religioso, di annientarlo sotto tutte le forme e nella sua stessa essenza. Noi comprendiamo che le pratiche superstiziose, spesso infami, e qualche volta crudeli di cui era pieno il mondo antico potessero sollevare un profondo disgusto in ogni animo elevato; quindi ci spieghiamo gli energici versi con cui Lucrezio fulmina il politeismo ed i mali che ne derivarono, come il canto trionfale con cui vuole inaugurare la sua filosofia. Ma se questi luoghi possono a primo aspetto sembrare la legittima protesta di un uomo assennato, non bisogna tuttavia illudersi intorno allo spirito generale del poema. Lucrezio scrive in un'epoca in cui v'ha nulla a dissimulare; le credenze sono profondamente scosse o distrutte nella società in cui vive, ed egli non dissimula punto, poichè con tutto l'entusiasmo di una profonda convinzione, esclama:

At quidam, contra haec, ignari materiai
Naturam non posse, Deum sine numine, rentur
Tantopere humanis rationibus ac moderatis,
Tempora mutare annorum, frugesque creare
.... Quorum omnia caussa
Constituisse Deos fingant: Sed in omnibus rebus
Magnopere a vera lapsi ratione videntur (*lib.* II, 167 e seg).

Se tu resti fedele, dice in seguito, alla dottrina di Epicuro, tu vedi dappertutto la natura affrancata e libera da superbi padroni, sola e per sua propria forza agire senza il soccorso degli dêi; la cui anima santa vive in un dolce riposo una tranquilla esistenza, una vita serena. E poi chi sarebbe tanto possente per reggere l'estesa dell'immensità; chi potrebbe dirigere colle sue mani le potenti redini dell'abisso? Chi governare insieme la rivoluzione dei cieli ed alimentare dappertutto, mediante l'azione dei fuochi celesti, la fecondità della terra; essere insieme presente in tutti i luoghi per oscurare il cielo colle nubi, squassare con fragore le pianure luminose dell'aria, scagliare la folgore che spesso si rovescia sul deserto, dimentica i colpevoli e colpisce di morte gli innocenti? (*Ibid.*, 1000 e seg.).

Fuggi, fuggi con terrore la credenza che il brillante globo del sole sia stato creato per farci godere della luce, che i nostri piedi siano stati costruiti per sostenere i nostri passi. . . Tutte queste interpretazioni della natura sono il prodotto di una ragione sviata. (Lib. IV, 824 e seg.).

Dirai tu che è per gli uomini che fu formato questo magnifico universo, e che perciò tu devi lodare l'opera degli dêi, attribuirgli l'immortalità? Follie! Che cosa mai potrebbero guadagnare gli dêi nella loro immortale felicità per la nostra riconoscenza da intraprendere un'opera qualsiasi in nostro favore, o qual ragione potrebbe farli uscire dal loro riposo e portarli a mutare gli avvenimenti? E noi stessi che avremmo mai a perdere se non fossimo mai nati?. . . E qual modello avrebbero avuto gli dêi per formare il mondo? Dove avrebbero mai trovata la prima immagine dell'uomo? (Lib. V, 157 e seg.).

Tolti di mezzo gli dêi, Lucrezio tratteggia la for-

mazione del mondo mediante il cieco e fortuito concorso degli atomi. Poco dopo dice che la vera pietà consiste nel lanciare contro il cielo uno sguardo superbo, e nel disprezzare la credenza che si muova per ordine divino. *(Ibid.*, 1203 e seg.). Deride il terrore dei re e dei popoli che credono di udire nello scoppio del fulmine la voce del cielo minacciante i colpevoli. *(Ibid.*, 1217 e seg.). Altrove deplora l'acciecamento di quelli che sbattuti dalla fortuna sollevano il pensiero verso il cielo, e vi ritorna ancora verso la fine del poema; dove leggiamo:

An simul ac nubes successere, ipsus (Jupiter) in aestum
Descendit, prope ut hinc teli determinet ictus?
Et simul in multas partes, qui credere possit
Mittere? . . . .

Le quali parole ci svelano quali strane idee si facessero le masse della natura e del potere divino. Velleio presso Cicerone (*De nat. Deor.*, I, 8) deride la vecchia fatidica degli Stoici, la Provvidenza, e rigetta la formazione del mondo per opera della potenza divina, a proposito della *Teodicea* di Platone, dicendo: Quali macchine furono gli istrumenti di sì grande opera? Come mai la terra, il fuoco, l'aria, l'acqua potevano obbedire alla volontà dell'architetto?

Tale è la *Teodicea* di Epicuro e del suo interprete Lucrezio, epperciò con ragione Cicerone poteva dire: « verbis reliquisse Deos, re sustulisse ».

Dottrina di Epicuro intorno alla vita futura.

Le conseguenze immediate di questi principii appaiono evidenti negli sforzi perseveranti dell' Epicureismo per eliminare dall'animo i terrori di una vita futura e persuadere gli uomini che tutto finisce colla

morte. La morte è niente per noi, perchè ciò che è disciolto non sente più, e ciò che non sente più è niente per noi (Laerzio, X, 139). Assuefati a pensare, Meneceo, che la morte è niente per noi, perchè ogni bene, come ogni male, risiede nella sensazione, e la morte è la fine di ogni sensazione. Così la vera scienza, il principio che la morte è niente per noi, permette al mortale di goder della vita, non promettendoci una durata senza fine, ma facendoci perdere il desiderio dell'immortalità (Laerzio, X, 122). L'anima si dissipa colla dissoluzione del corpo e non riceve più nè impressioni nè sensazioni di sorta. (*Ibid.*, 65). Poco dopo Epicuro si lamenta che uno dei grandi motivi di angoscia per la natura umana sia di attendere o di sospettare secondo le favole del volgo qualche cosa di terribile e di eterno, oppure di temere la privazione d'ogni sensazione nella morte, quasi che l'anima dovesse sussistere dopo di essa; ovvero per quelli, che non ammettono questi terrori, di sperimentarne altri di cui non sanno rendersi ragione, e senza nulla rappresentarsi di minaccioso, di risentire tuttavia una apprensione vaga, ma non meno dolorosa (*Ibid.*, 81). Queste parole in bocca di Epicuro ci sembrano abbastanza notevoli per farci intendere come malgrado tutti i suoi sforzi il sentimento di una vita futura era in aperta lotta colle sue dimostrazioni in contrario.

Se volessimo riprodurre od anche solo analizzare i ragionamenti con cui Lucrezio combatte l'immortalità dell'anima, dovremmo recare buona parte del libro III. Ci limitiamo quindi a mostrare lo spirito delle sue argomentazioni con pochi passi. Lucrezio muove dall'ipotesi, che egli assume come fatto, che l'anima è materiale (III, 94-6-7, 102-7, 200-2, 807-17). Posto ciò, e negando inoltre qualunque partecipazione della divinità alle cose mondiali, l'anima che per lui

è un soffio composto d'aria e di fuoco (III, 122-30; *confr.* Laerzio, X, 63), si dissipa quando il suo involucro è spezzato. E quand'anche potesse perdurare, avrebbe tuttavia bisogno degli organi che non possiede più, per sentire, e perciò per vivere, poichè l'uomo per Epicuro e Lucrezio non ha vita che pel senso. Lucrezio insiste sopra tali ragioni, e come sicuro della vittoria, esclama:

Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum
Quandoquidem natura animi mortalis habetur (III, 843-4)
Scire licet nobis nihil esse in morte timendum.
Nec miserum fieri, qui non est, posse; neque hilum
Diferre, a nullo fuerit iam tempore natus;
Mortalem vitam mors quoi immortalis ademit (*Ib.*, 879-82).

Lucrezio non permette al saggio di desiderare i godimenti di una vita sempre incerta dell'avvenire, e troppo presto accasciata sotto il peso della ripetizione degli stessi piaceri.

Tutto l'ingegno poetico, che è grandissimo, che Lucrezio possiede, lo adopera per provare la causa del nulla nella prosopopea della natura insultante ai terrori dell'umanità. Infatti colui al quale può dirsi:

Cur non, ut plenius vitæ conviva, recedis
Æquo animoque capis secura stulte quietem?

Non ha diritto di nulla sperare come di nulla temere quando ha negato la giustizia di un Dio punitore. Così anche Torquato fra le condizioni della felicità attuale, la sola vera per Epicuro, pone appunto la credenza nel nulla della vita futura (*De Finibus*, I, 12), e nella impunità della giustizia divina (*Ibid.*, 19). Velleio, poi esponendo il sistema di Epicuro, parla soltanto in termini generali della indifferenza degli dêi e della sicurezza che l'uomo debba conservare a loro riguardo, non facendo nemmeno cenno della vita

futura. Adunque l'Epicureismo che parrebbe, secondo un'espressione di Laerzio, — quand'anche tu fossi privato degli occhi sei tuttavia partecipe della vita — proibire il suicidio, presso Lucrezio deride tale proibizione, e presso Cicerone afferma positivamente essere permesso: « non dubitat sapiens ab Epicuro, inductus, si ita melius sit migrare de vita » (*De Finibus,* I, 19).

Che cosa sia il piacere secondo Epicuro.

L'Epicureismo, negata la Provvidenza, negata l'immortalità dell'anima, pretende nondimeno di fondamentare la regola della vita in qualche cosa che paia consentaneo alla natura umana. Noi, dice Epicuro, non facciamo nulla che non abbia per iscopo di evitare il dolore o la commozione. Noi giudichiamo del bene soltanto per le nostre impressioni (Laerzio, X, 131). La virtù, dice un seguace di Epicuro, non vuol essere cercata per se stessa, ma pel piacere che ne risulta; la virtù sta al piacere come la medicina alla salute *(Ibid.)*. Le massime di Epicuro sono ancora più esplicite: la giustizia naturale è una convenzione basata sull'interesse, per impedire che gli uomini si nuocano reciprocamente *(Mass.* 35). Per le nazioni, come per gli animali, che non hanno potuto far convenzioni per impedire i torti che possono farsi vicendevolmente, non v'è nè giusto, nè ingiusto *(Ibid.* 36). La giustizia è nulla in sè *(Ibid.* 37); l'ingiustizia non è un male per sè, essa non è un male che pel timore della punizione *(Ibid.)*. Torquato presso Cicerone dice: Noi cerchiamo il bene ultimo e supremo, il quale al giudizio di tutti i filosofi è quello a cui tutto si debbe riferire e che non ha un fine superiore a se stesso.

Ora questo bene supremo da Epicuro è riposto nel piacere, come fa del dolore il male supremo *(De Finibus,* I, 9, 12).

Dunque quand'anche un seguace di Epicuro operasse esteriormente in conformità delle regole morali, non può essere virtuoso, perchè in tale sistema tutta la sua condotta si riporta unicamente alla sua felicità, e fa di tutte le virtù delle ancelle della voluttà: « Quod cum ita sit, perspicuum est, omnes recta res « atque laudabiles eo referri, ut cum voluptate vi« vatur » *(De Finibus,* II, 12).

Ma che cosa s'intende in ultima analisi per piacere nella dottrina di Epicuro? Cicerone rimprovera ad Epicuro di non saperlo troppo bene egli stesso, ed aggiunge che i suoi seguaci non sono d'accordo nè con se stessi, nè col senso comune, confutando facilmente la sottigliezza che limita il piacere all'assenza del dolore. È vero che gli Epicurei pretendevano di non esser compresi dai loro avversari intorno a questo punto. « Hoc frequenter dici solet a vobis, non intel« ligere nos quam dicat Epicurus voluptatem. Quod « quidem mihi, si quando dictum est, est autem dictum « non parum saepe, etsi satis clemens sum in dispu« tando, tamen interdum soleo subirascere. Ego non in« telligo quid sit ἡδονή graece latine, voluptas? » *(De Fin.,* II, 2, 3, 6). Infatti perchè Cicerone non avrebbe compreso ciò che gli Epicurei, generalmente di cultura poco elevata, intendevano a primo tratto? Epicuro parla di una voluttà di cui ogni animale nascendo ha conoscenza pel solo fatto del sentire. Egli si richiama alla testimonianza del fanciullo appena nato, del bruto che per solo istinto della natura è portato alla ricerca del piacere. La nozione adunque espressa dal vocabolo piacere non è cosa misteriosa, nè difficile a penetrare. Epicuro ne distingue due specie, l'uno che consiste

nel movimento, l'altro nel riposo. Nell'uno l'anima agisce o piuttosto riceve dai sensi una impressione gradevole che la commove: « iucundus motus in « sensu »; nell'altro l'anima non è nè attiva nè passiva, ma solo libera da dolore « doloris amotio ». Un uomo assetato beve un liquore fresco e gradevole: egli fruisce della prima specie di piacere; avendo bevuto ed essendosi dissetato, fruisce della seconda. Nell'una ha sentito il piacere, nell'altra non sente più il bisogno. Ora è questa seconda specie di piacere che Epicuro chiama bene supremo, colmo della felicità; perchè si è felici quando si è contenti, e si è contenti quando non si sente nè dolore, nè bisogno.

Per comprendere come Epicuro pervenisse a costituire il piacere nell'assenza del dolore, bisogna ricordare che Aristippo, restringendo la felicità dell'uomo nella vita presente, l'aveva fatta consistere nel godimento di sensazioni gradevoli. Jeronimo di Rodi scorgendo che tale opinione poteva avere ed aveva effettivamente avuto risultati poco decorosi per la filosofia, credette di modificarla riducendo la felicità alla cessazione di ogni dolore. Epicuro, venuto dopo Aristippo e Jeronimo, adottò le loro idee facendosi seguace del secondo rispetto ai principii, e del primo riguardo alle conseguenze. Perocchè la natura avendo regolato i piaceri ed i bisogni dell'uomo in modo che, liberandosi di questi si fruisca di quelli, è manifesto che le due opinioni non ne fanno che una sotto due aspetti. Aristippo assetato bevendo un liquore fresco, poniamo anche dell'acqua, poteva dire: io fruisco della felicità che promette la mia filosofia, poichè sento piacere. Epicuro nello stesso caso poteva aggiungere: ed io fruisco di quella che promette la mia, perchè mi sono liberato dal dolore e dal bisogno.

Fermato questo punto intorno alla nozione del pia-

cere, Epicuro movendo dal principio già proclamato da Socrate che il giusto ed il vero utile sono indissolubilmente uniti, perciò che niuno può condurre vita felice senza la prudenza, l'onestà, la giustizia, ci dirà che il saggio non si asterrà dal praticare la virtù (Laerzio, X, 137); ma avrà cura di aggiungere: non v'ha vita prudente, onesta, giusta all'infuori della vita gradevole (*Mass.* 17 ibid.). Queste parole sono tanto chiare da non potersi interpretare altrimenti se non in questo senso: l'osservanza delle regole morali è subordinata al nostro interesse ben inteso. Infatti il male che si fanno gli uomini, dice Epicuro, proviene dall'odio, dall'invidia, dal disprezzo; il saggio è al disopra di tutto ciò; dunque la felicità regna tra i saggi (*Ibid.*, X, 119). Ogni piacere è un bene perchè è conforme alla natura. Ma ogni piacere non debbe essere ciecamente accolto, e la moderazione, la temperanza sono un bene perchè assicurano meglio l'uso completo dei godimenti (*Ibid.*, X, 129-301). Tra i desiderii degli uomini ve n' ha di naturali e di vani (*Ibid.*, 127); quelli della natura sono limitati e facili a soddisfarsi, mentre quelli dell' immaginazione sono indefiniti (*Ibid.*, 133).

Non altrimenti presso Cicerone il seguace di Epicuro enumera le ragioni di puro interesse che debbono sforzare l' uomo a moderare i suoi desiderii, a praticare la saggezza, armarsi del coraggio che dissipa la tristezza, il timore, l' inquietudine; la temperanza che dà la pace dell' anima e ci fa evitare la fallace apparenza del piacere; la giustizia che mantiene la sicurezza tra gli uomini. Anzi Epicuro permette che il suo saggio sia pietoso e fedele all'amico. Ma il proprio utile è per lui il principio dell'amicizia, come di tutti i sentimenti e di tutte le azioni. Dal che si comprende che sebbene Torquato lodi i pre-

cetti di Epicuro intorno all'amicizia, tuttavia non disconosce che nell'amicizia di Epicuro non si scorge altro che una forma dell'egoismo. E se i suoi seguaci non furono sempre d'accordo intorno a questo punto, in ciò, come nota Cicerone, noi non possiamo ravvisare altro che una inconseguenza. Torquato aggiunge: che i dolori e le pene dello spirito sono maggiori di quelle del corpo, perchè questo non prova che la sensazione presente, mentre quello risente quelle del passato e dell'avvenire (*De Finib.*, I, 20).

Se Epicuro proibisce le basse voluttà dello stravizzo, non lo fa certo per riguardi morali, ma per confermare la sua teoria, la quale ripone il bene supremo nell'assenza del dolore. Se i piaceri dei voluttuosi dissipassero i timori dell'anima, dice Epicuro, la libererassero dalle inquietudini degli oggetti celesti, dalla morte, dal dolore, se insegnassero a limitare i desiderii, noi non avremmo di che biasimare coloro che vi s'immergono fino alla gola, perchè non proverebbero nè dolore, nè tristezza, ed il dolore e la tristezza sono il male (Laerzio, X, *Mass.* 10).

Si potrà dunque, esclama qui Cicerone, esser cupidi, avari, adulteri, effeminati purchè lo si sia moderatamente! Questa è dunque la filosofia che non distrugge la perversità, ma si contenta della mediocrità dei vizi... Epicuro talora assottiglia il piacere a tal punto che tu crederesti di ascoltare M. Curio; talora lo esalta fino a dire che egli non sospetta nemmeno ciò che potrebbe chiamarsi bene all'infuori di esso. Non è dunque ai filosofi, ma al censore cui appartiene di imporre silenzio a discussioni di tal fatta (*De Finibus*, II, 9, 10).

Che Cicerone avesse ragione appare manifesto dalle citazioni seguenti: Io non posso, scrive Epicuro a Meneceo, comprendere il bene se fo astrazione dal piacere percepito mediante i sensi (Laerzio, *Lettere*, X, 6).

Non si può dire che la gioia dell'anima sia per se sola un bene, perchè la gioia dell'anima io la concepisco nella speranza che la natura fruirà de' suoi piaceri e sarà esente dai dolori. E continua: Spesso chiesi a coloro che erano chiamati sapienti, che cosa ritenessero come bene, se sopprimevano quelli e non volevano attenersi a vane parole; ma non potei nulla apprendere. Che essi vogliano o no intenerirci colle loro parole di virtù, di saggezza, essi non dicono nulla che si riferisca alla forza produttrice dei piaceri, di cui parlo *(De Finibus*, III, 18).

Quando si discute coi vostri, dice Cicerone al seguace dell'Epicureismo, bisogna ascoltare intorno ai piaceri particolarità oscene, delle quali lo stesso Epicuro non è punto avaro *(De Finib.*, II, 21). Metrodoro « pene alter Epicurus » non dubitava di affermare: quegli è felice, il cui corpo è ben costituito e che non ha nulla a temere di veder mutarsi il suo stato *(Ibid.*, II, 18). Laonde quando Diogene Laerzio scrive che Epicuro rigettava il cinismo, dobbiamo intendere che ciò che egli rigettava era il disprezzo sistematico delle convenienze sociali, od almeno di certe convenienze, non già per il rispetto alla dignità umana, ma perchè ciò poteva turbare la quiete del suo saggio.

Lucrezio in generale adopera la stessa moderazione; non è tuttavia da credersi che egli biasimi i piaceri sensuali, perocchè trova del tutto naturale e morale che si soddisfaccia la concupiscenza con un godimento vagabondo, purchè non prenda troppa intensità.

Ulcus enim vivescit et inveterascit alendo;
Inque dies gliscit furor, atque aerumnae gravescit;
Si non prima novis conturbes volnera plagis,
Volgivaque vagus Venere ante recentia cures
Aut alio possis animi traducere motus (IV, 1061-65).

Tuttavia per una inconseguenza che fa più onore al suo cuore che alla sua logica, egli loda la castimonia maritale che mantiene ed estende i dolci costumi tra gli uomini, loro apprende a compatire ai deboli ed a rispettare dei legami sacri (V, 1012 e seg.); ciò che sembra realmente indicare un sentimento meno interessato di quello che doveva alimentare in lui la dottrina di Epicuro.

Quando poi lo stesso Lucrezio accusa la credenza all'immortalità dell'anima di spezzare i legami della natura (III, 60), egli può gettare bensì una sinistra luce intorno al concetto che se ne formava il volgo, ma non potrà giammai riuscire a trarre dall'insegnamento di Epicuro un vero principio morale, meglio di quello che possa far uscir la libertà dal cieco urto degli atomi. E se la famosa introduzione al secondo libro che incomincia coi versi:

Suave mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem....

può fino ad un certo punto ricevere una benigna interpretazione, non è men vero che la conclusione riassume crudamente la morale Epicurea:

..........Nonne videre est
Nil aliud naturam latrare, nisi ut quoi
Corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur
Jucundo sensu, cura semota metuque......

Che se non tutti i seguaci dell'Epicureismo in Roma erano dediti alla crapula, e rotti di costumi, ciò non derivava certo da freni che loro venissero imposti dagli insegnamenti dell'Epicureismo, ma dalla gravità dei costumi, dal rispetto alla virtù ed alla giustizia che formavano uno dei tratti principali del carattere romano. Imperocchè, sebbene i seguaci di Epicuro si

permettessero nei colloquii famigliari deridere tali cose, non così facevano in pubblico, cosicchè Cicerone non dubitava di affermare che gli Epicurei non avrebbero osato far pompa della loro dottrina in Senato (*De Finib.* II, 22).

Laonde come il genio pratico dei Romani portava i seguaci di Epicuro a cominciare lo studio della morale dalla fisica, così la gravità romana li costringeva a mostrarsi in fatto assai più temperati dei loro precetti. Ciò è tanto vero che quando Cicerone nota che tutti i godimenti degli Epicurei si riportano ai piaceri sensuali, non allega ad esempio gli Epicurei romani suoi contemporanei, bensì Epicuro e Metrodoro; laddove quando parla di quelli ce li presenta come infedeli ai loro principii e li accusa di essere inconseguenti in due punti specialmente, cioè: 1° in quanto essi ammettono un piacere dello spirito che non procede dal corpo (*De Finib.* I, 17); 2° in quanto riguardano l'amicizia pura e disinteressata come degna del saggio. Anzi gli Epicurei romani intorno a questo punto sembra che avessero una teoria loro propria, giacchè stimavano che l'amicizia prende bensì le mosse da fini interessati, ma che se il commercio amichevole perdura per qualche tempo l'amore dell'amico procede da se stesso senza alcun riguardo all'utile od al piacere. « Attulisti, dice Cicerone a Torquato, aliud hu-« manius horum recentiorum numquam dictum ab ipso « illo (Epicuro) quod sciam; primo utilitatis causa « amicum expeti, cum autem usus accessisset tum « ipsum amari propter se, etiam omissa spe volup-« tatis » (*Ibid.* II, 26).

Dal che noi possiamo argomentare che la stessa scuola di Epicuro, la quale pel suo escluvismo e per la caparbietà con cui si teneva attaccata agli insegnamenti del maestro sembrava dover meno di ogni

altra subire modificazioni, cedette fino ad un certo punto all'ecclettismo temperato dei Romani.

Se ora volgiamo la nostra attenzione sopra gli aderenti alla scuola di Epicuro all'epoca di Cicerone, non ci meraviglieremo punto di questo ecclettismo introdotto nella medesima; poichè anche limitandoci ai nomi di Tito Pomponio Attico, C. Cassio, L. Torquato, C. Velleio, noi troviamo che tutti questi personaggi, uomini di grande levatura ed eminenti politici, avevano troppo buon senso e troppa conoscenza del carattere romano per urtarlo con una dottrina così contraria alla rigidità degli antichi costumi. Essi non ci sono conosciuti che dalle opere di Cicerone e dal loro commercio epistolare con lo stesso. Quindi se contribuirono alla diffusione della dottrina temperandola colla loro gravità, lo fecero più coll'esempio che cogli scritti

Dello Stoicismo presso i Romani.

Se lo scopo dell'Epicureismo è di annientare ogni sentimento religioso col negare assolutamente ogni dipendenza dell'uomo e del mondo dalla divinità, quello dello Stoicismo, sotto un certo punto, è la rivendicazione di questa dipendenza. Certo quando si ascolta Cicerone richiamare in nome dello Stoicismo l'uomo a Dio alla vista dei fenomeni celesti, dell'ordine grandioso e permanente che regna nell'universo; affermare l'intima relazione che intercede tra la credenza all'Essere supremo e la credenza alla Provvidenza; ritrarre con tanta vivezza ed efficacia le meraviglie della natura come testimonii della saggezza e bontà divina, noi riconosciamo di buon grado nell'elegante filosofo un interprete delle tradizioni antiche, già invocate da Socrate, Platone, Aristotile, quali espressioni della credenza

universale in una natura superiore ordinatrice e reggitrice dell'universo.

Che havvi di più chiaro, di più manifesto, dice L. Balbo, quando innalziamo gli occhi al cielo, e contempliamo gli oggetti celesti, dell'esistenza di una volontà, di una intelligenza eccellente che li dirige? (*De nat. Deor.* II, 2, 37, 38, 47, 53).

Tutti questi oggetti il cui ordine è permanente, non possono essere l'opera dell'uomo; è necessario che abbiano un autore più perfetto di lui (*Ibid.* 6). L'anima dell'uomo porta questo principio innato, come iscritto in se stessa che ci sono dêi; non si è d'accordo intorno alla loro natura, ma non se ne nega l'esistenza (*Ibid.* 5). Bisogna o negare gli dêi, o riconoscere che essi operano mirabilmente; ora, non v'ha nulla al disopra del governo del mondo. La natura divina non è potente, nè eccellente se essa è sottomessa alla necessità ed alla natura. . . Essa regge adunque la natura intiera. L'ignoranza è contraria alla natura degli dêi; la debolezza, la difficoltà di bastare alla loro opera è incompatibile colla loro maestà (*Ibid.* 30; — *conf.* 31, 35). Anzi lo stoico va oltre, ed afferma nettamente le cause finali proclamando che il mondo è fatto per gli esseri animati ed intelligenti (*Ibid.* 52, 54, 62, 64).

Come mai gli Epicurei possono affermare, che il mondo fu formato da atomi sforniti di sentimento ed urtantisi a caso!. . . Coloro che emettono intorno alla formazione del mondo temerità così stolta sembra che non abbiano mai levato gli occhi verso il cielo scintillante, che copre il loro capo (*Ibid.* 37). Quegli che non intende che lo spirito dell'uomo, la sua saggezza, sono opera divina, mi sembra sfornito di queste stesse qualità (*Ibid.* 59).

Ma qual è la natura della divinità proclamata dagli

Stoici come facitrice e regolatrice dell'universo? Per risolvere tale questione è necessario anzitutto ricorrere agli insegnamenti degli Stoici antichi, quindi vedere come siano stati intesi dai loro interpreti.

Secondo gli Stoici, scrive Diogene Laerzio, vi sono due principii, uno faciente, l'altro paziente. Il paziente è la materia, la sostanza senza qualità; il faciente è la ragione che agisce in essa, cioè Dio, il quale essendo eterno crea tutte le cose che essa contiene (Lib. VII, 134). Gli Stoici affermano pure che Dio, lo spirito, o ragione, il destino, Giove sono una stessa cosa, che riceve ancora altri nomi (*Ibid.* 135). Aggiungono essere Dio, che mediante i principii che sono in se mutò tutta la sostanza aerea in acqua, e come i germi sono contenuti nel feto, così Dio considerato come ragione seminale del mondo rimane nella sostanza acquosa mediante la quale la materia con buona operazione vegeta nell'universa generazione; che Dio primamente generò quattro elementi: il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra (*Ibid.* 36).

Prendono poi il vocabolo mondo in tre sensi: primamente per Dio stesso, che s'appropria la sostanza universale, che è incorruttibile, ingenerato, autore di questa grande e bell'opera, il quale infine in capo a certe rivoluzioni di tempo assorbe in sè tutta la sostanza, e la emette di nuovo fuori di sè. Danno, in secondo luogo, il nome di mondo all'ordinamento dei corpi celesti; ed in terzo luogo alla riunione di questi due concetti (*Ibid.* 37, 38). Il mondo, dice Posidonio, è la riunione del cielo, della terra e delle nature che vi sono contenute, ovvero la riunione degli dêi, degli uomini e delle cose che sono create per loro uso. Il mondo è governato con intelligenza, e condotto da una Provvidenza. Aggiungono ancora che la mente è sparsa in tutte le parti del mondo come

lo è nella nostra anima, tuttavia in alcune parti è più in altre meno (38); epperciò il mondo in universale è un animale fornito di anima e di ragione, la cui parte principale è l'etere, secondo Antimaco. Crisippo e Posidonio prendono invece il cielo per la parte principale del mondo, mentre Cleante la ripone nel sole. Crisippo poi vuole che la parte principale sia la parte più pura dell'etere che chiama anche il primo degli dêi, il quale penetra, per così dire, come un senso nelle cose che sono nell'aria, negli animali, nelle piante, ma che non opera nella terra che come un abito (*Ibid.*).

Concedendo pure che Laerzio non sia un critico molto ponderato ed acuto, non possiamo tuttavia negargli la buona fede, e se non altro l'intelligenza letterale degli scritti degli autori che egli riproduce. Inoltre abbiamo ancora altri testimonii che confermano le citazioni di Laerzio. Plutarco, che quando parla degli Stoici bisogna saper leggere con precauzione, ci fornisce nondimeno citazioni precise ed originali. Ora questi scrive: Crisippo ne' suoi libri intorno alla Provvidenza dice: Giove s'accresce finchè abbia tutto assorbito; l'anima del mondo non si separa dal mondo, ma s'accresce di continuo finchè abbia assorbito tutta la materia (*Delle contradd. degli Stoici*, capo 9, 34, 39). Crisippo aggiunge che Giove ed il mondo si possono paragonare ad un uomo, e la Provvidenza alla sua anima (*Ibid.* 36). Gli Stoici fanno di Dio un corpo intelligente, un'anima nella materia (*Ibid.* 48). Crisippo non riconosce altro Dio che non può perire che il fuoco (*Ibid.* 38), che debbe assorbire il mondo intiero (*Ibid.* 17, 31). Cicerone conferma Plutarco: « Zeno « igitur naturam ita definit ut eam dicat ignem esse « artificiosum ad gignendum progredientem viam. Censet « enim artis maxime proprium esse creare et gignere,

« quodque in operibus nostrarum artium efficiat, id « multo artificiosius naturam efficere, id est, ut dixi, « ignem artificiosum magistrum artium reliquarum » (*De natura Deor.* II, 22). Seneca poi scrive: « Dicunt, « ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex « quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia « jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo « moveat. Causa autem id est ratio, materiam format « et quocumque vult, versat, ex illa varia opera pro- « ducit. Esse debet ergo unde aliquid fiat, deinde a « quo fiat: hoc caussa est, illud materia » (*Epist.* 65, 2).

Balbo riassumendo questi varii concetti, scrive: « Natura est igitur, quae continet mundum omnem « eumque tuetur, at ea quidem non sine sensu atque « ratione. Omnem enim naturam necesse est, quae non « solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta « atque connexa, habere aliquem in se principatum, « ut in homine mentem, in bellua quiddam simile « mentis, unde oriantur rerum appetitus. In arborum « autem et earum rerum, quae gignuntur e terra ra- « dicibus inesse principatus putatur. Principatum autem « id dico quod Graeci ἡγεμονικόν vocant, quo nihil « in quoque genere nec potest nec debet esse prae- « stantius. Itaque necesse est illud etiam, in quo sit « totius naturae principatus, esse omnium optimum, « omniumque rerum potestate dominatuque dignissi- « mum » (*De nat. Deor.* II, 11).

Nei passi sopra riportati pare che tra Dio e la materia vi sia differenza essenziale; ma tale differenza è più apparente che reale se si riflette, che la materia è emessa da Dio e dopo certi periodi riassorbita, per essere di nuovo emessa. Infatti il mondo ha avuto nascimento da un fuoco artificioso, ma dopo certi periodi si risolve di nuovo in fuoco. La causa animante

ed il fuoco artificioso sono lo stesso Dio, cioè un fuoco animante e vitale opposto al nostro che consuma ogni cosa (conf. Stobeo, *Ecloga* I, paragr. 538). « Hic noster ignis, quam usus vitae requirit, confector « est et consumptor omnium, idemque quocumque « invasit cuncta disturbat ac dissipat. Contra ille cor- « poreus, vitalis et salutaris omnia conservat, alit, « auget, sustinet, sensuque afficit (*De nat. Deor.* II, 15) ».

Forma, bellezza ed ordine del mondo.

Non vi ha che un mondo, e questo è finito e di figura sferica, forma la più atta al movimento. Il mondo è circondato esteriormente da un vuoto immenso ed incorporeo. Gli Stoici chiamano incorporeo ciò che potendo essere occupato dai corpi, non è punto corpo. Quanto poi all'interno, il mondo non racchiude alcun vuoto, ma tutto vi è necessariamente unito insieme dal rapporto e dall'armonia che le cose celesti hanno colle terrestri (Laerzio VII, 140). Aggiungono ancora che le cose incorporee sono simili, che il tempo è incorporeo essendo esso un intervallo del mondo; che il passato ed il futuro non hanno limiti, ma che il presente è limitato; stimano infine il mondo corruttibile perchè è stato prodotto (*Ibid.* 141).

« Necque enim est quidquam aliud, dice Balbo, « praeter mundum cui nihil absit quoque undique « aptum et perfectum expletumque sit omnibus suis « numeris et partibus. Scite enim Crysippus ut clypei « causa involucrum, vaginam autem gladii, sic praeter « mundum coetera omnia aliorum caussa esse gene- « rata, ut ea fruges atque fructus quos terra gignat « animantium causa, animantes autem hominum. — « Ipse autem homo ortus est ad mundum contem-

« plandum et imitandum, nullo modo perfectus, sed « est quaedam particula perfecti (*De nat. Deor.* II, 131) « Inter coetera propter quae mirabile divini artificis « ingenium est quoque hoc existimo, quod in tanta « copia rerum numquam in idem incidit: etiam quae « similia videntur, quam contuleris, diversa sunt. Tot « fecit genera foliorum, nullum non sua proprietate « signatum, tot animalia, nulli similitudo cum altero « convenit, utique aliquid interest. Exegit a se ut « quae alia erant et dissimilia esse et imparia. » (Seneca, *Epist.* 113, 17).

Onde si origini il male.

La questione del male non poteva sfuggire agli Stoici, ma la trattarono molto oscuramente. Crisippo, presso Aulo Gellio, dice che il male si trova nel mondo per una certa qual fatale necessità, perocchè a suo avviso nel mondo non avrebbero potuto esservi beni se non vi fossero anche i loro contrarii, i mali. Essendo i beni contrarii ai mali, è necessario che gli uni si oppongano agli altri e quasi si tengano in bilico con mutuo sforzo, non potendo esservi un contrario senza l'altro contrario (*Noct. Att.,* VI, 1).

Il male, dice Crisippo presso Plutarco, ha un termine o distintivo suo proprio relativamente agli altri accidenti; imperocchè esiste in certo modo secondo ragion naturale, e per così dire non esiste rispetto alla universalità; altrimenti neppur sarebbevi il bene. In quella stessa guisa, che nelle commedie sono inseriti alcuni concetti ridicoli, che staccati e per sè medesimi nulla valgono, ma uniti a tutta l'opera le accrescono una certa grazia; così tu avrai ragione di biasimare il male per se medesimo ed isolato; ma in

quanto alle altre cose non è inutile (*Delle percezioni universali contro gli Stoici*, 13). « Etiam in hominibus « bona non existunt nisi una cum malis » (*De Finib.* III, 20, 67). Ma per iscusare la Provvidenza dell'esistenza delle malattie e degli altri mali naturali, tali cose dicevano accadere quasi *κατὰ παρακολούθησιν*, cioè per certe sequele necessarie come interpreta Gellio (*Ibid.* I, 1). Del resto essi asseveravano che ogni turpitudine è straniera agli dèi (Plutarco, *Delle contradd. degli Stoici*). Non è secondo la sana ragione il fare autrice la divinità di cose turpi; perocchè siccome la legge non potrebbe essere mai causa della trasgressione, e neanche gli dêi d'operare empiamente, così di buona ragione non possono essere neppure la causa di turpitudine alcuna (*Ibid.* 33).

Del Fato stoico.

Un'altra grave questione intorno alla dottrina stoica è quella che riguarda il fato. Quale fosse il concetto che se ne formavano gli stoici, appare dai passi seguenti: « Crysippus, dice Cicerone, quum et necessi« tatem improbaret et nihil vellet sine praepositis « causis evenire, causarum genera distinguit, ut et « necessitatem effugiat et retineat fatum. Causarum « enim inquit, aliae sunt perfectae et principales, aliae « adiuvantes et proximae. Quam ob rem quum di« cimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non « hoc intelligi volumus, causis perfectis et principa« libus, sed causis adiuvantibus antecedentibus et « proximis. . . Quae si ipsae non sint in nostra po« testate, non sequitur ut ne appetitus quidem sit in « nostra potestate.

« Quod enim dicantur assensiones fieri causis an-

« tepositis, id quale sit facile à se explicari putat. « Nam quamquam assensio non possit fieri nisi com- « mota viso, tamen, quum id visum proximam causam « habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut « Crysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa « quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (ne- « cesse est enim assensionem viso commoveri), sed « revertitur ad cylindrum et turbinem suum, quae « moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem « cum accidit, se suapte natura, quod superest et « cylindrum volvi et versari turbinem putat » (*De Fato*, 18). Presso Plutarco, Crisippo dice che la fantasia non basta da sè sola a produrre l'assenso (*Delle contradd. degli Stoici*, 47), con che sembra che si voglia stabilire che l'assenso non segue la fantasia come se fosse connessa per naturale necessità; ma che quello dipende dall'animo e dalla mente di ciascuno, dalle quali e la volontà e le azioni stesse sono determinate.

Rispetto alle similitudini del turbine e del cilindro di cùi parla Cicerone, Aulo Gellio ci fornisce questi schiarimenti: « Sicut, inquit Crysippus, lapidem cylin- « drum si per spatia terrae prona atque derupta jacias, « causa quidem ei et initium praecipitatio fueris, mox « tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam « facis, sed quoniam ita seu modus eius et forma « volubilitatis habet: sic ordo et ratio et necessitas « fati genera ipsa et principia causarum movet, im- « petus vero consiliorum mentiumque nostrarum ac- « tionesque ipsa voluntas cuiusque propria et ani- « marum ingenia moderantur » (*Noct. Att.*, VI, 9, 11). Da questi passi noi rileviamo che secondo Cicerone, Crisippo avrebbe distinto la necessità dal fato, e rigettando la necessità ritenuto il fato; mentre secondo Gellio, Crisippo si sarebbe adoperato a dimostrare che anche posta la necessità del fato non si toglieva la

libertà della volontà. Secondo Diogene il fato per gli stoici è la connessa serie delle cose, ossia la ragione mediante la quale è amministrato il mondo (*Lib.* VII, 149); definizione che può andar soggetta a varie interpretazioni.

Che cosa è Dio secondo gli Stoici.

Laerzio riassume i pensamenti stoici intorno a Dio con queste parole: Dio è un animale immortale ragionevole, perfetto ossia intelligente nella sua beatitudine, inaccessibile al male. Dio colla sua provvidenza amministra il mondo e tutte le cose che sono nel mondo. Egli non ha forma umana, è l'architetto dell'universo ed il padre di tutte le cose. Si dà comunemente la qualità di architetto del mondo a quella parte della divinità che è sparsa in tutte le cose e che riceve diverse denominazioni avuto riguardo agli effetti che produce. Così lo si chiama Giove perchè secondo il senso di questo vocabolo è da esso che provengono tutte le cose; ed è il principio della vita ovvero è unito a tutto ciò che vive. Minerva perchè la sua azione principale è nell'etere; Giunone in quanto domina nell'aria; Vulcano in quanto presiede al fuoco artificiale; Nettuno in quanto tiene l'impero dell'acque; Cerere in quanto governa la terra. Lo stesso dicasi di altre denominazioni sotto cui viene designata la divinità avuto riguardo a qualche sua proprietà (Lib. VII, 147). Del resto per Zenone, Crisippo e Posidonio il mondo intiero ed il cielo sono la sostanza di Dio; Antipatro invece paragona la sostanza divina a quella dell'aria, e Boeto a quella delle stelle fisse (*Ibid.* 148).

Gli Stoici per dimostrare l'esistenza di Dio prendevano le mosse dalle stesse opinioni popolari generalmente

ricevute e ricavavano il massimo argomento a favore della stessa dal consenso universale. « Itaque inter « omnes omnium gentium summa constat; omnibus « enim innatum est et in animo quasi insculptum esse « Deos. Quales sint, varium est, esse nemo negat » (*De nat. Deor.*, II, 4). Un secondo argomento lo traevano dalla natura, ragione e composizione del mondo secondo i loro insegnamenti, di guisachè tutta la loro teologia era fisica e niente ritenevano al disopra della stessa. Ed è per ciò che nell'interpretare le denominazioni degli dêi ed i miti teologici si adoperavano massimamente: « ut « physicam rationem non inelegantem in eos inclusam « esse demonstrarent » (*Ibid.*, 24). Ciò che fa dire a Cicerone: « Magnam molestiam suscepit et minime « necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde « Chrysippus, commentitiarum fabularum reddere ra- « tionem, vocabulorum cur quique ita appellati sint, « causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto « confitemini, longe aliter se rem habere atque ho- « minum opinio sit; eos enim qui Dii appellantur « rerum naturas esse non figuras Deorum (*De nat.* « *Deor.*, III, 24) ».

Dai quali passi emerge manifestamente che il Dio immortale, ragionevole, perfetto, intelligente nella sua beatitudine, inaccessibile al male, provvidenza del mondo e di ciò che rinchiude il mondo, l'autore in una parola di tutte le cose, non ne è veramente il padre, se non in quanto una parte di se stesso circola in tutte le cose, tutte le pervade e secondo le funzioni che vi esercita prende diversi nomi. È appena necessario di aggiungere che la teologia degli Stoici si risolve, in ultima analisi, in un panteismo oscillante fra l'emanatismo indiano e l'ilozoismo dell'antica scuola ionica.

Dopo ciò noi comprendiamo perchè Balbo ammetta che i grandi uomini debbono essere riconosciuti per

dêi: « Dii optime habiti, quum et optimi essent et « aeterni (*De nat. Deor.*, II, 34) ». Infatti dal momento che si ammette l'unità di sostanza, niuna apoteosi può sembrare un'empietà agli occhi di uno stoico conseguente.

Ma d'altra parte Crisippo, combattendo Epicuro, ammette la beneficenza come attributo della divinità; ed Antipatro di Tarso è ancora più esplicito presso Plutarco, dicendo: Noi pensiamo che la divinità sia un essere animato felice, incorruttibile, immortale, benefattore degli uomini... Chi toglie la beneficenza negli dêi coincide in parte per la stessa ragione con chi li fa nascere e morire (*Delle contradd. degli Stoici*). Ora un tale attributo sembrerebbe indicare un Dio personale. D'altra parte gli Stoici esaltano continuamente la sapienza e la provvidenza di Giove, e proclamano che Dio non è autore del male e di nessuna turpitudine. I quali pronunciati sono certamente contrari a quelli in cui si predica l'unità di sostanza di Dio e del mondo e di ciò che contiene il mondo. Oltre di che come conciliare la provvidenza di Giove colla serie eterna delle cause? Coloro, scrive Cicerone, che introducono una serie eterna di cause, incatenano nei legami del destino l'anima umana spogliata della sua libera volontà (*De Fato*, 9; — conf. 5, 7, 10), dove Cicerone richiama questo concatenamento di cause che è il destino di Crisippo.

Da tutto ciò noi concludiamo che la teologia stoica ha risollevate profonde questioni di teodicea, ma viziata da un errore fondamentale, invano si dibatte per liberarsi dalle contraddizioni provenienti dall'identificazione di una parte di Dio col mondo, mentre come protesta contro dell'ateismo pratico degli Epicurei merita tutta l'attenzione dello studioso.

Dottrina morale degli Stoici.

Lo Stoicismo non solamente si mostra in piena opposizione coll'Epicureismo rispetto alla teodicea, ma ancora rispetto alle principali questioni che a quella si connettono. Tra queste la prima riguarda la destinazione dell'uomo nella vita presente e futura. Sebbene l'immortalità dell'anima nel senso rigoroso sia incompatibile con ciò che lo Stoicismo antico insegnava riguardo all'assorbimento finale di tutti gli esseri; tuttavia siccome lo Stoicismo posteriore variò sopra questo punto, è opportuno d'investigare che cosa quello insegnasse intorno alla destinazione futura dell'uomo.

In Laerzio leggiamo: gli Stoici credono esservi certi demoni che hanno simpatia cogli uomini, ispettori delle cose umane; come pure eroi che sono le anime degli uomini probi (VII, 151). Balbo presso Cicerone si esprime in questi termini: « Suscepit autem vita ho-« minum consuetudo que communis ut beneficiis ex-« cellentes cives in coelum fama et voluntate tolle-« rent. Hinc Hercules, hinc Castor et Pollux, hinc « Aesculapius, hinc Liber. . . Hinc etiam Romulus, quem « quidem eumdem esse Quirinum putant, quorum quum « remanerent animi, atque aeternitate ponerentur, Dii « vitae sunt habiti, quum et optimi essent et aeterni ». (*De nat. Deor.*, II, 24). Poco dopo, lo stesso Balbo parlando dell'uomo virtuoso, aggiunge: « Vita beata « existit par et similis Deorum, nulla re nisi immor-« talitate cedens coelestibus. Quibus rebus expositis « satis docuisse videor, hominis natura, quanto omnes « anteiret animantes (*Ibid.*, 51) ». Crisippo poi scriveva: Come appartiene a Giove di glorificarsi, di inorgoglirsi di se stesso e della sua vita. . . ., così ciò appartiene all' uomo virtuoso, che Giove non supera

sotto alcun riguardo (Plutarco, *Delle contradd. degli Stoici*, 13). Dai quali luoghi sembra che gli Stoici facessero della immortalità un'eccezione pei soli uomini virtuosi, ma questa immortalità, un po' vaga, viene precisata da un altro passo di Cicerone, dove, parlando in proprio nome, cita la dottrina stoica come pronunciantesi positivamente per la persistenza dell'anima dopo la dissoluzione degli organi corporei; ma negativamente rispetto alla immortalità strettamente intesa: « Stoici usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus: « diu mansuros aiunt animos, semper, negant (*Tu*- « *scul.*, I, 5) ».

Questo compromesso proposto dallo Stoicismo tra la negazione recisa dell'Epicureismo e la soluzione contraria, che Cicerone riconosce per quella ritenuta dal consenso universale, epperciò grandemente probante, questo mezzo termine tra l'immortalità vera e l'annientamento totale, è una conseguenza logica del dogma metafisico dell'assorbimento di tutte le cose in Giove dopo certe rivoluzioni di tempo.

Ma posta la persistenza anche temporaria dell'anima dopo la sua separazione dal corpo, si può ulteriormente domandare se in tale condizione l'anima sia felice od infelice, cioè se questa condizione sia dipendente da una giustizia distributiva dell'Essere supremo. Generalmente parlando, il concetto di sanzione è incompatibile con qualunque dottrina panteistica; perocchè se l'anima umana è parte della sostanza divina, ogni anima avrebbe diritto di dire col Prometeo di Eschilo: « Vedete ciò che un Dio fa soffrire ad un Dio ». E per verità negli interpreti dello Stoicismo noi cerchiamo indarno traccie di questa sanzione. Laerzio non dice nulla al riguardo; Plutarco dove ricorda l'insegnamento variabile di Crisippo rispetto al timore degli dêi, non accenna per nulla alla vita futura (*Delle contraddiz.*

degli Stoici, 15, 35). Infine Cicerone nella eloquente dissertazione sulla morte, cercando nei vari sistemi qualche lume intorno alla vita futura, non trova che la scuola di Socrate, che possa fornirgli il concetto di una giustizia distributiva, di una giusta sanzione dopo la morte.

Destinazione dell'uomo nella vita presente.

Ma se lo Stoicismo lascia incertissima la destinazione dell'uomo nella vita futura, si pronuncia almeno chiaramente rispetto alla presente. Il principio da cui prende le mosse è una protesta contro l'Epicureismo, la cui energia è appena eguagliata dalla grandezza della causa; essa è in istretta relazione con quella che la Stoa ha già scagliato contro l'ateismo epicureo, anzi l'idea del bene supremo presso gli Stoici è assai meglio caratterizzata di quella dell'Essere supremo.

Fa ciò che devi, accada che può, dicono essi ; non v'ha di bene che l'onesto; l'utile è nulla più che un accessorio. Nei *Paradossi* e nelle *Tusculane* di Cicerone questa massima è espressa in varie formule, nè abbisognano testi per appoggiare questo pronunciato perchè ciascuna pagina della morale teorica dello Stoicismo lo riproduce e lo suppone. Ciò posto, vediamo come questo pronunciato si collega colla metafisica stoica; in altre parole: a qual principio si riferisca la necessità assoluta che essi riconoscono nell'idea del giusto. Il bene morale è desso un attributo della divinità, la cui imitazione è imposta alle creature ragionevoli?

L'uomo, dice Balbo, è nato per contemplare e per imitare il mondo. Ora nulla di più perfetto del mondo; niente di migliore della virtù; la virtù dunque appartiene al mondo. . . Egli è saggio, è Dio (*De nat.*,

Deor., II. 14). Ciò che chiamasi ragione nel genere umano è la verità, è la legge universale, l'obbligazione verso il giusto, l'allontanamento dal male. Perciò si comprende che l'intelligenza e la prudenza sono pervenute agli uomini dagli dêi; ed è ancora perciò che nelle tradizioni dei nostri maggiori, l'Intelligenza, la Fede, la Virtù, la Concordia sono consecrate ed adorate pubblicamente (*Ibid.,* 31–33). L'uomo, contemplando il corso degli astri, riceve la conoscenza degli dêi; di là proviene la pietà a cui sono congiunte la giustizia e le altre virtù (*Ibid.*, 61). Anche la stessa parola ci viene dall'alto (*Ibid.*, 59).

Nel *De Finibus* Catone, cui Cicerone introduce quale interprete dello Stoicismo, dice che non si può giudicare sanamente dei beni e dei mali se non si conosce la natura e la vita degli dêi (III, 32).

Del resto la massima tanto ripetuta dagli Stoici di vivere conformemente alla natura, può nel loro modo di vedere, ritenersi come un precetto di morale religiosa, poichè per essi la natura è la ragione universale, è Dio. Se dagli interpreti romani risaliamo fino ai maestri, noi troviamo che Crisippo nel terzo libro degli dêi, si esprimeva nei termini seguenti: Non può trovarsi il principio e l'origine della giustizia che in Giove e nella comune natura; è a questi che dobbiamo risalire se vogliamo parlare e dei beni e dei mali (Plutarco, *Delle contradd. degli Stoici*, 9).

Vi ha dunque connessione logica se non concordanza completa tra la morale e la teodicea stoica. Dalla credenza ad un Essere perfettamente saggio, autore dell' universo, gli Stoici derivano l' obbligazione rigorosa, imperscrittibile per ciascun uomo di conformare la sua vita ai precetti della giustizia e della saggezza. Qui adunque gli Stoici sono pienamente conseguenti.

Ma qual è il bene a cui l'uomo debbe mirare, e come mai questa legge gli è manifestata? Catone pone come principio fondamentale, come primo movente di ogni azione ragionevole la tendenza naturale ed istintiva degli esseri animati verso ciò che è loro salutare (*De Finibus*, III, 4). Nel libro secondo della stessa opera, dove Cicerone parla da stoico più che da seguace dell'Accademia, pone questa aspirazione naturale verso il bene ed il vero come la ragione suprema del dovere (14). Laerzio non si spiega meno chiaramente: gli Stoici insegnano che la prima tendenza di un essere vivente è la legge naturale di vegliare alla conservazione e difesa di se stesso. Crisippo nel suo libro dei fini dichiara che il più intimo bisogno di un essere è la sua conservazione e la cognizione dei mezzi per raggiungerla.... Essi provano che per questa forza istintiva il piacere non è lo scopo, ma un semplice risultato... Aggiungono che la ragione appartiene agli esseri più perfetti, e vivere secondo la ragione è per essi vivere secondo la natura, perchè la ragione opera come autrice della loro tendenza (VII, 85). Dal che è facile argomentare che negli esseri ragionevoli questa tendenza naturale non è soltanto opera dell'istinto, ma anche della ragione che si manifesta ad essi: la ragione e la natura nella nostra anima si confondono perchè la natura è la ragione.

La massima di vivere conformemente alla natura, è comune a Zenone, Cleante, Posidonio ed Ecatone; è la massima fondamentale della Stoa. Crisippo poi aggiunge che vivere secondo la virtù è vivere secondo l'esperienza dei fatti che la natura ci offre, perchè la natura nostra è parte della natura universale (Laerz., VII, 87). Adunque la destinazione dell'uomo nella vita attuale, è di vivere conformemente alla natura, cioè nulla fare di ciò che proibisce la legge comune, la

retta ragione (ὁ ὀρθὸς λόγος) invocata dappertutto, la stessa che quella di Giove sovrano del mondo (*Ibid.*, 88). Quindi vivere conformemente alla natura e vivere conformemente alla ragione divina sono una stessa cosa. Catone dice lo stesso sebbene in termini meno espliciti; diciamo stimabile ciò che è conforme alla natura, o ciò che conduce ad un risultato degno di preferenza. Ed aggiunge, che la ragione pronuncia alla vista dell'ordine, che là risiede il bene sovrano dell'uomo, il solo bene che debbe essere cercato per sè stesso, in una parola, l'onesto, sebbene non sia il primo nell'ordine cronologico « quamquam post oritur » (*De Finib.*, III, 6).

La stessa dottrina si trova nel *De Officiis* (I, 4; conf. II, 9; — Laerzio, VII, 101). La ragione cioè rendendosi conto delle sue tendenze non indebolisce per nulla la massima *naturam sequere*, ma con questo esame essa non fa altro che distinguere le tendenze fittizie da quelle che ci detta veramente la natura. Crisippo, che abbiamo veduto proclamare la più stretta unione dei principii morali colla natura divina, pone pure a lato di Giove la comune natura. Ed altrove, ritornando sullo stesso pensiero, dice: non si può meglio, nè altrimenti esporre la dottrina del bene e del male, della vita e della felicità, che risalendo alla comune natura, al governo del mondo (Plut., *Delle contradd. degli Stoici*, 9).

Adunque lo Stoicismo riconosceva la natura divina del bene assoluto, del bene morale, dell'onesto, in una parola, e, per conseguenza, del supremo principio morale, ma vuolsi tuttavia avvertire, che nel sistema stoico tale principio non era riconosciuto come una legge superiore all'uomo, perchè l'uomo rigorosamente emana da Dio ed è parte della sua sostanza. Quindi da una parte una continua confusione tra l'intelligenza

e la volontà; dall'altra la rigorosa conseguenza che l'anima, partecipando per diritto di origine alla divinità come emanazione della ragione universale di Dio, da se stessa ricerca il bene e, riconosciutolo, opera secondo lo stesso. Ciò ci spiega perchè Balbo, dopo aver affermato che dalla conoscenza degli dêi provengono le virtù nell'uomo, aggiunge: « Virtutes quibus « vita beata existit par et similis Deorum; nulla re « nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum « pertinet, cedens coelestibus (*De nat. Deor.* II, 61) ».

Se non che la confusione tra il conoscere ed il volere, che è logica conseguenza dell'errore metafisico di far l'uomo parte della sostanza divina, doveva nello svolgimento della teoria morale, da una parte eccitare l'orgoglio, dall'altra riuscire ad una morale stravagante o troppo facile a praticarsi. Non vogliamo però tacere che anche in questo punto lo Stoicismo non è sempre rigorosamente conseguente a se stesso. Infatti nel *De Finibus* l'interlocutore che sostiene lo Stoicismo, con sottili distinzioni cerca di farci intendere che la natura non è l'unica regola assoluta per farci distinguere l'onesto dal dovere, cioè le prescrizioni della ragione sfornite di sanzione morale (III, 6, 15, 19; — IV, 6, 8, 14, 17, 20). Anche il Laerzio ci fornisce alcuni particolari che meritano di essere notati. Gli Stoici, dice egli, chiamano dovere una cosa, la quale implica che si possa rendere ragione perchè è fatta.... Fu Zenone, che usò il primo il vocabolo *καθῆκον*, dovere, che originariamente vuol dir venir da certe cose. Il dovere poi è l'operazione delle istituzioni della natura; perchè tra le cose che sono l'effetto di tendenze, ve n'ha che sono doveri e ve n'ha che sono contrarie ai doveri. Bisogna riguardare come doveri tutte le cose che la ragione consiglia di fare, come onorare i genitori, i fratelli, la patria, conversare famigliarmente

cogli amici. All'incontro, bisogna riguardare come contrario al dovere tutto ciò che non detta la ragione, come non aver cura del padre e della madre, sprezzare i suoi simili, non andar d'accordo cogli amici, non stimare la patria, ed altre cose simili. Vi sono inoltre cose che non sono nè doveri nè contrarie ai doveri, cioè quelle che la ragione non consiglia, nè sconsiglia di fare, come raccogliere una paglia, tenere una penna ed altre simili. Vi sono poi doveri che non sono accompagnati da circostanze obbliganti, e doveri che lo sono; i primi sono, ad esempio: di aver cura della propria salute, dei sensi ed altre cose simili; i secondi di privarsi di un membro del corpo, di rinunciare ai proprii beni. Vi sono infine doveri che obbligano sempre, come vivere secondo la virtù, ed altri che non obbligano sempre, come interrogare, rispondere ad altre cose simili (VII, 107). Vi sono per ultimo anche certi doveri nelle cose medie, come ad esempio, l'obbedienza degli allievi ai loro precettori (*Ibid.*, 110).

Secondo le citazioni che riproduce Laerzio, gli Stoici ammettevano tendenze contrarie al dovere. La passione, dice Zenone, è una emozione irrazionale contraria alla natura dell'anima, ossia una tendenza che diviene eccessiva. . . le principali passioni sono la tristezza, il timore, la concupiscenza e la voluttà (*Ibid.* 110). E certamente non potendo gli Stoici negar ciò che vi ha di cattivo nella natura umana, e che si manifesta in tutti i tempi e luoghi, dovevano darne una qualche spiegazione, sebbene ciò non fosse poi troppo d'accordo col punto di partenza. Crisippo e qualche altro infatti si occuparono di tale questione cercandone la soluzione nell'uso buono o cattivo delle cose indifferenti (*Ibid.*, 103). La quale idea si lascia pure intravvedere nella divisione dei beni in efficienti e per-

tinenti *ad illud summum bonum*, che Catone indica di passaggio (*De Finibus*, III, 16). Ad ogni modo è certo che la dottrina generale del dovere presenta non poche oscurità. Importa quindi di vedere se esse sono dissipate nella loro Etica speciale.

Sebbene non si possa, parlando dell' insegnamento morale degli antichi Stoici, pretendere di trovare presso di essi divisioni sistematiche dei doveri, tuttavia noi possiamo benissimo dividerli in doveri verso Dio, verso noi stessi e verso il nostro simile.

Rigorosamente parlando, in una dottrina panteistica non vi possono essere doveri; ma lasciando da una parte l' errore metafisico dello Stoicismo e la sua inconseguenza, rileviamo ciò che ci pare più manifesto dei loro insegnamenti intorno ai doveri speciali.

Secondo gli Stoici, scrive Diogene, i saggi sono pii, perchè essi conoscono le leggi divine, e la pietà è la scienza del culto divino. Essi sagrificano agli dêi; sono puri perchè evitano i falli contro gli dêi (119). Catone presso Cicerone dice che la pietà verso gli dêi, la riconoscenza che loro è dovuta hanno bisogno per essere comprese che si conosca la natura divina. « Nec « vero pietas adversus Deos, nec quanta his gratia « debeatur, sine explicatione naturae intelligi potest « (*De Finibus*, III, 21) ». Anche nel *De Officiis* noi ritroviamo un riscontro con questi pensamenti: la pietà, vi si dice, la santità ci rendono gli dèi favorevoli (II, 3). Coloro che distruggono nell' uomo la giustizia, la bontà, si rendono colpevoli di empietà verso gli dêi immortali, perocchè essi distruggono la società che gli dêi hanno stabilita fra gli uomini (III, 6).

Adunque alcuni principii generali di gratitudine, di adorazione e di rispetto verso la divinità, la credenza che essa è onorata mediante la pratica della virtù, costituiscono, per così dire, ciò che si potrebbe chia-

mare la religione naturale dello Stoicismo. Che se i rapporti dell'uomo con Dio sono espressi con troppa concisione ed abbastanza oscuramente, ciò non debbe farci meraviglia, perchè queste determinazioni, dipendendo dai rapporti generali di Dio coll'uomo e col mondo, essendo questi mal definiti metafisicamente, la stessa incertezza e confusione doveva riprodursi nella dottrina dei doveri verso la divinità.

Ed è perciò che Balbo da una parte ci dice che gli dêi presiedono alle sorti non solo del genere umano in generale, ma ancora a quelle di ciascun uomo in particolare (*De nat. Deor.*, II, 66); mentre dall'altra afferma che gli dèi si occupano bensì delle cose grandi, ma negligono le piccole. Ma quanto ai grandi uomini, tutto per loro diviene prospero; i nostri filosofi, continua Balbo, l'hanno abbastanza dimostrato, trattando dei frutti e vantaggi della virtù (*Ibid.*, *ibid.*). La prima parte dell'argomentazione di Balbo conviene con quella di Crisippo, dove afferma che la virtù e la beatitudine di un uomo felice consiste appunto nel regolare tutte le azioni in modo che producano l'armonia tra il demone che risiede in ciascuno e la volontà di colui che governa l'universo (Laerzio, VII, 88). Ma la seconda parte è in disaccordo con ciò che lo stesso Balbo afferma in generale della provvidenza.

Rispetto al culto, Laerzio ci dice che secondo gli Stoici, il saggio è il solo sacerdote che abbia studiato i sagrifizi, le dediche, le purificazioni e tutto ciò che si riferisce al culto degli dêi (*Ibid.*, 119). Plutarco aggiunge che Zenone biasimava l'uso di elevare templi agli dêi, ma con tutto ciò che gli Stoici adempivano le pratiche religiose (*Delle contradd. degli Stoici*, 6). E Balbo presso Cicerone è ancora più esplicito: quale che sia il nome con cui vengono chiamati gli dêi,

noi dobbiamo rispettarli ed onorarli. Il culto migliore poi, più puro, più santo, più pio che loro possiamo rendere, è di onorarli in ogni tempo con un' anima e con una voce pura ed onesta (*De nat. Deor.*, II, 28).

Non v'ha dubbio che se noi potessimo fare astrazione del pensiero che tale culto è diretto al *Deus pertinens per naturam cuiusque rei* ben potremo dire che lo Stoicismo in questa parte merita l' elogio di essere la migliore protesta contro l' empietà di fatto implicata nell'Epicureismo.

Doveri verso noi stessi.

Gli Stoici come abbiam detto non trattano specialmente de' doveri verso noi stessi; ma essi si possono facilmente dedurre da quanto ce ne riferisce segnatamente Laerzio. Ora dallo stesso raccogliamo che essi distinguevano tre specie di vita: la speculativa, la pratica e la ragionevole; di queste tre vite l' ultima è preferibile alle altre due, perchè l'animale ragionevole è naturalmente fatto per la pratica e la contemplazione (lib. VII, 170). Per lo Stoicismo è indubitato che il primo dovere dell'uomo è di praticare la virtù, la quale debbe essere scelta per se stessa, e non già per timore o speranza, o per qualche altro motivo che sia fuori della virtù stessa (Lib. VII, 89). Balbo, come abbiamo veduto, dichiara che l'uomo è nato per contemplare ed imitare il mondo (*De nat. Deor.*, II, 14). L'uomo, contemplando il corso degli astri, riceve la conoscenza degli dêi; di là proviene la pietà a cui sono congiunte la giustizia e le altre virtù (*Ibid.*, 61). L'uomo, nato per contemplare ed imitare il mondo, non è perfetto, *sed est quaedam particula perfecti* (*Ibid.*, 13). Dal che argomentiamo che, secondo gli Stoici, l'uomo

ha verso se stesso il dovere di perfezionarsi collo studio e la contemplazione delle cose celesti per acquistare la conoscenza degli dêi, e di imitare gli dêi colla pratica della virtù.

Ma questi precetti, che sono certamente lodevoli, sono deturpati da un altro, che è pure in contraddizione con uno degli insegnamenti fondamentali dello Stoicismo. Imperocchè, mentre da una parte si afferma che la prima tendenza di un essere animale è di cercare la propria conservazione. . . . ., che la ragione, essendo stata data agli animali ragionevoli, per una vigilanza più perfetta, e perchè secondo le sue prescrizioni e conformemente alla natura egli viva. . . . . che essa ci è aggiunta come artefice e moderatrice degli appetiti (VII, 86); dall'altra nello stesso Laerzio troviamo: Gli Stoici presumono che il saggio può ragionevolmente togliersi la vita, o per servigio della patria, o per quello de' suoi amici, o quando soffra troppo grandi dolori, vuoi per la perdita di un membro, vuoi per aver contratto malattia incurabile (*Ib.*, 131).

Doveri verso i nostri simili.

Quanto ai doveri dell'uomo verso il suo simile lo Stoicismo, malgrado errori deplorevoli, presenta un insieme di precetti commendevoli. La giustizia, che anche Epicuro, ma per diverso motivo, ammetteva come elemento di felicità, la giustizia debbe presiedere a tutte le nostre azioni. I precetti dello Stoicismo intorno alla temperanza, al coraggio, alla moderazione nei desiderii, al disprezzo della povertà, del dolore, della morte, sono la più nobile protesta che potesse farsi contro l'egoismo epicureo. Anzi lo Stoicismo fece di più: egli ha cercato di risalire al vero principio dei

doveri verso i nostri simili. Il mondo è fatto per gli dêi e per gli uomini, dice Balbo (*De nat. Deor.*, II, 67). La conseguenza naturale di tale pronunciato è che se gli uomini vogliono entrare nelle vedute dell'autore del mondo debbono essere l'uno per l'altro pieni di una sincera benevolenza. L'insegnamento stoico riprodotto nel *De Officiis*, è ancora più esplicito. Esso proclama altamente che tutto sulla terra è creato per l'uso dell'uomo, che gli uomini sono fatti l'uno per l'altro, e che la natura ci insegna ad amarci scambievolmente (I, 7). La natura, dice Catone, è l'autrice dell'amore che i genitori nutrono pei loro figli. . . . . Quindi scaturisce una benevolenza mutua tra gli uomimi; benevolenza, la quale fa sì che un uomo, per ciò solo che è uomo, non è straniero a niun suo simile. . . È dunque la natura che ci ha fatti atti alla società « ad coetus, « consilia, civitates » (*De Finib.*, III, 19).

Anche il mondo ci è presentato come la città comune agli uomini ed agli dêi; d'onde consegue, che noi dobbiamo anteporre il vantaggio comune ai nostri interessi particolari. La natura ci spinge a renderci utili ai nostri simili, specialmente colla trasmissione dei precetti della saggezza (*De Finib.*, II, 14). Gli stessi pensieri sono riprodotti nel *De Officiis* (III, 20).

Non vogliamo sottilizzare, indagando fino a qual punto la natura ci porti ad anteporre il bene comune ai nostri interessi particolari; ci basta qui rilevare che questa preferenza è un punto fondamentale della morale stoica. Nè questo precetto involge conseguenze rovinose per ciò che riguarda il diritto privato. Imperocchè Catone, l'espositore dello Stoicismo, riconosce esplicitamente il diritto di proprietà privata senza credere che essa sia menomamente in contraddizione colla massima universale (*De Finib.*, II, 14). Egli vuole che il saggio presti le sue cure al bene generale nell'am-

ministrazione della cosa pubblica, mentre Epicuro lo rinserrava in una quiete egoistica; gli permette di formarsi una famiglia, poichè è appunto dalle affezioni di famiglia che derivano i sentimenti generosi di umanità (*Ibid.*, *ibid.*,). Infine la pratica dell'amicizia è, a suo giudizio, un vero bene; e come la giustizia non può sussistere che a condizione di essere apprezzata per se medesima, cioè all' infuori dell'interesse personale; così l' amicizia; tuttavia non debbe spingersi fino a partecipare ai torti dell'amico (*Ibid.*, 21; conf. 16).

Gli Stoici, scrive Laerzio, stabiliscono come dovere di onorare immediatamente gli dêi, il padre e la madre, i fratelli e le sorelle e la patria. La ragione ciò prescrive, e la stessa ragione non ammette che si possano dimenticare i genitori, disprezzare i consanguinei, negligentare gli amici, aver in non cale la patria (VII, 108). L'amicizia è messa nel numero dei veri beni, o più propriamente considerata come un movente al bene (VII, 124). La vita pubblica, il matrimonio sono permessi al saggio dagli Stoici antichi, come da Catone (VII, 120-121); e le loro idee intorno alla repubblica hanno molta somiglianza con quelle che Cicerone espone nella sua *Repubblica*. Anche l' importanza dei rapporti dell'uomo verso il suo simile, importanza che Cicerone fa tanto risaltare nel *De Officiis* (I, 6, 20, 21, 43, 44) per combattere le esagerazioni di qualche filosofo moroso, si trova nettamente espressa dagli Stoici primitivi. Il saggio, insegnano essi, non vive punto isolato; la natura lo porta all'azione ed a vivere cogli altri uomini (VII, 123). Il saggio debbe far del bene a tutti (*Ib.*, 125).

Abbiamo voluto mettere nella maggior luce le parti commendevoli dell' Etica sociale degli Stoici, perchè resti manifesto che la critica che faremo degli errori sia ancora più efficace; questi provengono in gran parte dalla loro psicologia.

Gli Stoici pertanto dividevano l'anima in otto parti, cioè i cinque sensi, l'organo della voce, l'intelligenza e la facoltà generatrice. L'errore, aggiungevano, produce la corruzione dello spirito da cui germinano varie passioni o cause di disordini nell'anima. La passione, come abbiamo già veduto, era definita una emozione irrazionale e contraria alla natura dell'anima, ovvero una tendenza che diviene eccessiva. La passione era riguardata come un giudizio, perchè, come dice Crisippo, l'amor dell'oro, ad esempio, è una opinione che l'oro sia una cosa onesta, e così dicasi dell'ubbriacchezza, dello stravizzo e di tutte le altre passioni. Aggiungevano che il dolore è una contrazione irragionevole dello spirito, e le sue specie sono la pietà, lo scontento, l'invidia, la gelosia, l'afflizione, l'angoscia, la inquietudine (Laerzio, VII, 110). Cicerone non è meno chiaro « Omnes perturbationes judicio censent fieri et « opinione ». (*Tuscul.*, IV, 7; *De Finib.*, III, 10).

Confondendo così manifestamente il conoscere col volere, gli affetti colle passioni, non è meraviglia che gli Stoici condannassero in blocco tutti gli affetti, come condannavano le passioni. Il saggio non è misericordioso, nè perdona al malvagio (Laerzio, VII, 122). Il ragionamento degli Stoici è conseguente. Infatti, posto che la virtù sia una disposizione conforme alla natura, e che la natura non dia mai luogo ad occasioni perverse; (Laerzio, VII, 89); che qualunque virtù sia scienza, che la prudenza sia la scienza delle cose buone, cattive e medie; la giustizia, la scienza delle cose che sono da eleggersi, o da fuggirsi, o medie; la fortezza, la scienza o l'abito che eleva lo spirito al disopra degli accidenti comuni, buoni o cattivi; la temperanza una disposizione costante per le cose che sono secondo la retta ragione; che tutte le emozioni dell'animo, affetti e passioni siano in nostro potere, perchè è il nostro

giudizio che le accetta (*Ibid.*, 92, 97, 111), e che esse siano movimenti irrazionali contro natura, si comprende che logicamente gli Stoici dovevano condannarle assolutamente. Ma quando si riflette che essi mettevano tra i moti irrazionali dell' animo e contro natura la pietà, la misericordia, il pudore, l'emulazione, l'amore (*Ibid.*, 111, 112, 113), in somma tutti gli affetti che nobilitano l'uomo, si comprende pure quanto un errore teorico possa far deviare dal retto, applicato nelle sue conseguenze alla vita pratica.

Nè qui si arrestano le conseguenze della confusione tra il conoscere ed il volere, tra gli affetti e le passioni, imperciocchè, dopo avere stabilito che il vero amore è puro, e che non è permesso al saggio, se non è esente da desiderii, da inquietudini, da cure (Laerzio, VII, 129-30); per mantenere questa purezza vogliono che i saggi abbiano le donne in comune, che sia loro permesso di usare di quelle che incontrano, perchè così si è obbligati ad amare tutti i figli egualmente, e così si bandisce la gelosia, cagione dell'adulterio (*Ibid.*, 131). E se per avventura il saggio incappasse nei lacci d'amore, i rimedi che gli propongono per liberarsene sono quegli stessi che accennava Lucrezio, così che gli Stoici e gli Epicurei in questo andavano compiutamente d'accordo. « Sic igitur « (dice lo Stoico presso Cicerone), affecto haec adhi- « benda curatio est, ut et illud, quod cupiat, ostendat, « quam leve, quam contemnendum, quam nihil sit « omnino, quam facile vel aliunde, vel alio modo « perfici, vel omnino negligi possit. Abducendus est « etiam nonnunquam ad alia studia sollicitudines, curas, « negotia, loci denique mutatione, tamquam aegroti, non « convalescentes, saepe curandus est. Etiam novo quidem « amore veterem amorem, tamquam clavo, clavum « eiiciendum putant. Maxime admonendus, quantus sit

« furor amoris. Omnibus enim ex animi perturbatio-
« nibus est profecto nulla vehementior: ut si jam ipsa
« illa accusare nolis, stupra, dico, et corruptelas et adul-
« teria, incesta denique, quorum omnium accusabilis
« est turpitudo; sed ut haec omittas, perturbatio ipsa
« mentis in amore per se foeda est. . . Est enim illud,
« quod in omni perturbatione dicitur, demonstrandum
« nullam esse, nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam,
« nisi voluntariam (*Tusc.*, IV). Etenim si naturalis
« amor esset et amarent omnes, et semper amarent,
« et idem amarent, neque alium pudor, alium cogitatio,
« alium satietas deterreret ». (*Ibid.*).

Ripetiamolo adunque: la confusione della intelligenza colla volontà, degli affetti colle passioni, condusse gli Stoici a considerare l' amore anche puro come un sentimento contrario alla natura, per guarire il quale se ci propongono taluni rimedi ragionevoli, se ne propongono pure degli immorali, tali quali appunto li propone l' Epicureismo (*conf.* Lucrezio, IV, 1050 a 1069).

Ultimi risultati della Morale stoica.

Ma per meglio rilevare gli ultimi risultati della morale stoica, niente potrà metterli in maggior luce che porre a riscontro i loro pronunziati colla vita reale. Essi infatti ci dicono essere proprio del saggio di non far nulla, suo malgrado, e di cui possa aver rimorso, di operare in tutto con dignità, gravità, fermezza, onore; di nulla attendere come dovendo accadere certamente; di non meravigliarsi, quando lo vede succedere come se fosse qualche cosa di nuovo o di impreveduto; di seguire in tutto il proprio giudizio. . . di essere vuoto di ogni passione, perchè non può peccare. Infine che la virtù acquistata una volta, non può più perdersi

(Laerzio, VII; — capo LXIV). E siccome tutte le virtù essendo talmente connesse, che chi ne possiede una le possiede tutte; così il saggio possiede tutte le virtù (*Ibid.*, capo LXV).

Ora come conciliare ciò col male che pur troppo serpeggia fra gli uomini? Ecco la risposta: Ciò che corrompe un animale ragionevole sono alcune volte le cure dei negozi esterni, alcune volte i principii di quelli con cui si conversa spesso, mentre la natura non dà mai luogo a questo pervertimento (Laerzio, VII, 89). I nostri spiriti, leggiamo pure in Cicerone, posseggono il seme della virtù, e se loro fosse possibile di svilupparsi senza ostacoli, la natura ci condurrebbe alla vita beata. Ma appena incominciamo a vivere, ci troviamo in mezzo di tutti i vizi, e di una estrema perversità di opinioni, di guisa che sembra che noi suggiamo l'errore col latte dalla nutrice. Resi ai nostri genitori, abbandonati in seguito a' maestri, siamo dappertutto imbevuti di errori tali che la natura cede ad opinioni così radicate (*Tuscul.*, 111, I; — conf. IV, 17). Chi crederebbe che colui il quale parla in tal modo non sia Rousseau? Adunque l'uomo nasce in mezzo ad una società viziata? Ma come il vizio è penetrato per la prima volta nella società? Dire che la prova che la virtù è qualche cosa di reale, perchè in essa progredirono Socrate, Diogene, Antistene; che il vizio è pure qualche cosa di reale, perchè esso si oppone alla virtù (Laerzio, VII, 91), è affermare l'esistenza di fatto della virtù e del vizio, ma non è recare alcun lume intorno all'origine del male, ciò che pure doveva logicamente farsi per conciliare le due opposte sentenze, cioè che l'uomo nasce buono ed è la società che lo corrompe. Oltre a questa lacuna, la confusione dell'intelligenza colla volontà, del conoscere coll'operare, porta lo Stoicismo a far dell'errore

la causa unica del male, anzi il male stesso; per questa confusione la virtù diventa una scienza esatta, il vizio una mera ignoranza. Ed è per questa confusione che si spiega perchè esso ammettesse come eguali tutti i beni come tutti i mali, e per la necessità dell'opposizione, le virtù ed i vizi inseparabili anche in atto (Plutarco, *Delle contr. degli Stoici*, 27; — conf. *Ac.*, II, 10), negasse formalmente i gradi intermedi, tanto nel vizio che nella virtù. D'onde ne derivava necessariamente che mentre proponeva un ideale del saggio inconciliabile colla natura umana, rigettava poi il disprezzo sulle virtù che le sono più comunemente accessibili. Per gli Stoici, approssimarsi più o meno alla virtù, è tanto quanto far nulla; anzi se stiamo a quanto ci riferisce Plutarco, pare che gli Stoici condannassero una parte degli uomini alla impossibilità di raggiungere la virtù (*Ibid.*, 14; — conf. *De nat., Deor.*, III, 32).

Ora, se a fronte di questo rigorismo assurdo, mettiamo l'altro pronunciato che vuole tutte le tendenze del cuore umano per natura conformi al bene, noi comprenderemo facilmente perchè Plutarco insista con tanta energia sulle contraddizioni degli Stoici. Perocchè essi non si limitano a tollerare od approvare la ricerca dei beni di forturna (*Delle contradd. degli Stoici*, 14, 18); ma ancora a permettere il suicidio per isfuggire ad accidenti che essi rifiutano di chiamar mali; a dichiarare che gli incomodi della vita giustificano la morte volontaria agli occhi della ragione (Laerzio, VII, 128; — *De Finibus*, III, 8). « Quoniam mors « ibidem est, aeternum, nihil sentienti receptaculum.... « mihi quidem in vita servanda videtur illa lex, quae « Graecorum conviviis obtinetur: aut bibat, au abeat.... « sic iniurias fortunae quas ferre nequeas, defugiendo « relinquas..... Haec eadem, quae Epicurus, totidem

« verbis dicit Hyeronimus ». (*Tuscul.*, V, 40, 41). Dottrina che Cicerone condanna in nome dell'Accademia (*De Finib.*, IV).

Certamente le premesse avrebbero dovuto condurre gli Stoici ad una conclusione diversa; ma se ciò non fa onore alla loro logica, fa però giustizia delle loro pretensioni. Essi presentivano che quella forza fittizia che imponevano al saggio non ha fondamento nella natura; scorgevano, sebbene confusamente, che l' intelligenza non è la volontà, che la ragione non è identica al coraggio, che la natura umana, da essi mutilata, ridotta alle sole sue forze, troppo spesso si mostrerà impotente a sostenere le dure battaglie della vita; che là dove il cuore non è afforzato che da ragionamenti, la sua energia verrà meno se la lotta si prolunga; quindi il suicidio, proposto come ultimo rimedio per sottrarsi alle angustie della vita reale, è la più solenne condanna della loro teoria. Ed è perciò che Cicerone, dopo aver esposto i motivi proposti dagli Stoici per lenire la tristezza, motivi troppo poco plausibili per poterci fare sopra un solido assegnamento, ricordandosi di subito della figlia, dell'amatissima Tulliola, riprende quel cuore tenero di uomo e di padre, che la sua corrispondenza epistolare ci rivela così spesso con tanto candore (conf. gli ultimi capitoli del III delle *Tusculane*).

Riassumiamo: Lo Stoicismo antico ha un valore reale come protesta e reazione contro l'Epicureismo; guardato in se stesso contiene errori gravissimi. Lo Stoicismo disconosce le reali condizioni dell'uomo e le vere leggi della natura, malgrado che pretenda di prenderle per unica norma dell' operare; quindi da una parte si estolle ad una austerità piena di pretensione e di orgoglio, dall'altra cade in una debolezza deplorevole; da una parte sembra voler fare degli uomini

saggi altrettante intelligenze pure; dall'altra non disdegna il comunismo in tutta la sua crudezza ed in tutte le sue conseguenze. Insomma la dottrina stoica intorno al saggio ha la sua parte vera, in quanto ritiene il valore morale interno dello spirito come base necessaria di ogni capacità di operare e di ogni vera felicità; ha poi la sua parte erronea in quanto misconosce la vera natura umana; quindi la saggezza proclamata dal Portico è un ideale chimerico, un concetto generale della perfezione inapplicabile alla vita umana. Gli Stoici, dominati sempre da vedute parziali, per voler troppo elevare il soggetto umano, finiscono per esinanirlo nel vapore e nella nebbia di un ideale fittizio. Tuttavia se consideriamo la dottrina stoica rispetto al progresso della scienza morale, non gli negheremo, malgrado i suoi errori, il merito di avere in un'epoca di decadenza tenuta rigorosamente ferma l'idea morale, e collo escludere dalla morale l'elemento politico nazionale, di aver costituita la morale come scienza propria effettivamente separata dalla politica.

Stoici posteriori.

Venendo ora agli Stoici posteriori greci e romani, ci basterà rilevare le opinioni in cui essi discordavano dagli antichi. Filone di Larissa nomina insieme Boeto, Posidonio, Panezio e Diogene come seguaci dello Stoicismo. Da Diogene Laerzio e da altre fonti togliamo queste indicazioni. Rispetto a Boeto si sa che egli fu posteriore a Crisippo, inoltre che ammetteva varii istrumenti per giudicare, cioè la mente, il senso, l'appetito, la scienza. Nello stesso Laerzio si fa menzione di Zenone di Tarso, discepolo e successore di Crisippo. Zenone avrebbe dubitato del teorema stoico intorno

alla combustione del mondo, Filone (*De incorrupt. Mundi* 10, 503) ci dice pure che anche Boeto avrebbe dubitato intorno a quel teorema: e ne enumera gli argomenti, mediante i quali egli voleva precludere il timore che il mondo dovesse dissolversi per combustione. Ario Didimo poi espone egualmente le ragioni per cui Zenone dubitava di tale combustione (Eusebio *Praeparat. Evang.* XV, 18). Diogene di Babilonia, celebre per aver fatto parte dell' ambasciata inviata a Roma dagli Ateniesi, da giovine aveva seguito gli antichi Stoici, poscia si avvicinò ai placiti di Boeto (Plutarco *Dei placiti dei Filosofi* 11, 9). All'incontro Antipatro Tarsense, discepolo di Diogene, tornò da ultimo a patrocinare la combustione del mondo (Laerzio VII, 142).

Nella perseverante lotta degli Stoici contro gli Accademici, Antipatro divenne l' avversario di Carneade. Morendo lasciò un libro contro lo Scetticismo, in cui tra le altre cose diceva: gli Scettici sono in contraddizione con se stessi; perchè quando pongono che niente si può conoscere, già dichiarano di conoscere almeno la verità di questo pronunciato (Cicerone *Acad. quaes.* 11, 9). Pare adunque che egli pel primo adoperasse contro gli Scettici un argomento che fu poscia spesso ripetuto. Ma sembra pure che gli Stoici si mostrassero poco soddisfatti degli argomenti da lui recati per confermare la dottrina stoica; perchè, dicevano essi, non può aver luogo discussione di sorta cogli Accademici. Infatti qual prova opporre a coloro che non ne ammettono alcuna? Come potrebbe definirsi la cognizione, la percezione, la visione dello spirito dal momento che vi è niente di più chiaro, più evidente della luce che accompagna tali operazioni? (*Ibid.* capo 6).

Di Panezio così scrive Svida: Panezio Rodio, filosofo stoico, discepolo di Diogene, fu maestro a Scipione detto l'Affricano ed a Polibio di Megalopoli mentre in-

segnava in Atene. A lui si attribuiscono molte opere filosofiche (Svida, *articolo Panezio*). Oltre di Diogene dicesi che abbia anche udito Antipatro (Cicerone, *De Divinat.* I, 3). Diogene fece conoscere Panezio a Lelio, Lelio a Scipione (Cicerone, *De Finib.* II, 3). Per testimonianza dello stesso Cicerone Panezio godè l'amicizia degli uomini più ragguardevoli di Roma. Panezio passò una parte della sua vita prima in Roma, poscia in Atene, dove morto Antipatro di Tarso sembra aver diretto la scuola stoica. Prima d'ogni suo altro scritto vuolsi ricordare la sua opera *περὶ τοῦ καθήκοντος*, ossia degli Officii, che lasciò incompiuto. Panezio scrisse pure intorno alle leggi ed alla Repubblica (Cicerone, *De Leg.* III, 6).

Panezio, scrive Cicerone, fuggendo la ruvidità e tristezza stoica, rigettò le sentenze troppo dure, le argomentazioni troppo sottili: egli citava di continuo Platone, Aristotele, Zenocrate, Teofrasto, Dicearco, ma sopratutto Platone che chiamava sempre ne' suoi scritti il divino Platone, il più saggio degli uomini, l'Omero della Filosofia (*De Finib.* IV, 28). Panezio si era occupato specialmente della morale stoica, ma modificandola colle sue ricerche ed accreditandola col suo sapere e colla sua eloquenza popolare. Esempio che credè di seguire Cicerone specialmente nel libro *De Officiis*. « Popularibus enim verbis est agendum et usi- « tatis quum loquimur de opinione populari, idque eo- « dem modo fecit Panaetius (*De Off.* II, 10); sed a « Stoicis vel princeps eius disciplinae. . degeneravit Pa- « naetius: nec tamen ausus est negare vim esse di- « vinandi, sed dubitare se dixit » (*De Divinat.* I, 3). Secondo Laerzio, Panezio avrebbe pure dubitato della combustione del mondo (VIII, 148). Dal che si conchiude facilmente che Panezio era tra gli Stoici il più proclive a dubitare di molte loro affermazioni, ed il

più lontano dalle superstizioni. Un altro argomento della moderazione di Panezio e del suo discepolo Posidonio l'abbiamo in queste parole di Laerzio: Panezio e Posidonio avvisano che non basti la virtù, ma che si richiegga pure la sanità, la forza del corpo l'abbondanza del necessario per rendere felici gli uomini, contrariamente a quanto dicevano Zenone e Crisippo, pei quali la virtù sola basta a rendere felici (VII, 128). Ed Aulo Gelio « Ἀναλγησία enim atque Ἀμάθεια non « meo tantum, inquit (Scil. Taurus), sed quorumdam « etiam ex eodem porticu prudentiorum hominum, si- « cuti iudicio Panaetii, gravis atque docti viri, im- « probata obiectaque est (*Noct. Att.* XII, 5, 10) ». E Sesto Empirico: Panezio dice che vi sono piaceri conformi a natura e piaceri che non sono conformi a questa. (*Adversus Mathemat.* XI, 73). Infine Seneca ci ritrae la modestia di Panezio con questo aneddoto: « Ele- « ganter mihi videtur Panaetius respondisse adolescen- « tulo cuidam quaerenti an sapiens amaturus esset? « De sapiente, inquit, videbimus: mihi et tibi, qui « adhuc a sapiente longe absumus, non est committen- « dum ut incidamus in rem commotam, impotentem, « alteri emancipatam, vilem sibi (*Epist.* 116, 4) ». Da tutto ciò possiamo facilmente argomentare che Panezio, rigettati i paradossi degli antichi Stoici, propose precetti morali assai più accomodati e fruttuosi alla vita pratica degli uomini; egli perciò all'ideale fittizio del saggio stoico sostituiva un modello meno sublime per verità, ma al certo assai più reale ed imitabile dagli uomini.

Svida all'articolo Posidonio scrive: Posidonio di Apamea tenne scuola in Rodi ed ebbe a maestro Panezio, Fu condotto a Roma da Marco Marcello. In Rodi, oltre ad altri illustri romani ebbe a discepoli Pompeo e Cicerone. Scrisse molte opere relative alla filosofia, alla storia e geografia, cui illustrò il Bake in un' opera

voluminosa. Strabone che fa spesso uso de' suoi scritti, lo nomina il più dotto di tutti i nostri filosofi. Aveva fatti lunghi viaggi, era versato nella storia naturale e nella geometria, offrendo in sè un esempio notevole della nuova alleanza che dopo Aristotele si stringeva tra la filosofia e le scienze positive.

La tendenza ad un eclettismo illuminato si rivela in Posidonio in modo molto chiaro. Laerzio nota che Posidonio era d' avviso che la differenza di opinioni non debbe indurci a rinunziare alla filosofia, perchè per la stessa ragione bisognerebbe anche rinunziare alla vita (VII, 129). E Cicerone aggiunge che in talune opinioni egli seguiva gli antichi stoici ma in senso diverso da loro (*De Divinat.* I, 3). Seguiva poi specialmente Aristotele in ciò che disputava intorno alla natura delle singole cose (Strabone, *lib.* II, 104). Che poi fosse studiosissimo di Platone appare dal libro che egli aveva pubblicato col titolo Ἐξήγησις τοῦ Πλάτωνος Τιμαιοῦ (Sesto Empirico *Adversus Mathemat.*, VII, 93). Galeno infine ci attesta che egli si sforzava di conciliare i suoi pronunziati col Pitagorismo, manifestandosi ammiratore dei filosofi antichi (*de Hypocrate et Platone*, I, 1, 425).

Rispetto alla morale, Posidonio mentre riteneva cogli Stoici antichi la parte migliore, e specialmente che tutto ciò che è nell'anima proviene da un'unica e stessa forza, conveniva con Panezio nel rigettare la loro ruvidezza ed austerità eccessiva, il loro ideale fittizio, avvicinandosi alla dottrina di Aristotele ed in varii altri punti a Platone.

Allo stesso scopo pare che si adoperasse Mnesarco e specialmente a quello di coordinare la dottrina del Portico ed a metterne in armonia gli elementi. Epperciò a lui si attribuisce il merito di aver rettificato e meglio determinato le nozioni della divinità, del destino e della

natura che gli Stoici antichi confondevano troppo spesso, e distribuitele come i tre gradini di una scala. Il destino adunque secondo Mnesarco è la legislazione stabilita da Dio; la natura, questa legislazione stessa in azione ed applicata all'universo, Dio, l'autore della legislazione epperciò del destino e della natura.

Abbiamo già accennato che Scipione ebbe per qualche tempo tra i suoi famigliari Panezio, e che Lelio, il quale era stato prima discepolo di Diogene di Babilonia, stringendo amicizia con Panezio, esercitò non poca influenza sull'educazione filosofica dei Romani. Abbiamo pur detto che anche Q. Elio Tuberone e Q. Mucio Scevola sembra che siano stati discepoli di Panezio. Ora è specialmente nella dottrina dei giureconsulti Romani che alcuni vollero scorgere una gran parte dei principii stoici. Tuttavia non è inopportuno l'avvertire che l'origine ed il primo sviluppo del diritto romano sono anteriori alla importazione della filosofia stoica in Roma; epperciò questa non potè esercitare che un'influenza per così dire esteriore sopra una scienza tanto positiva e tanto connessa col genio e l'indole del popolo romano quanto la sua giurisprudenza. Del resto non neghiamo certamente il fatto che Q. Mucio Scevola formò un numero considerevole di giuristi a cui fece conoscere la filosofia stoica, tra i quali si segnalarono C. Aquilio Gallo e Lucilio Balbo, maestri di Servio Sulpizio. Questo Balbo sembra che fosse parente di Q. Lucilio Balbo a cui Cicerone fa esporre così eloquentemente la dottrina stoica nel libro *De natura Deorum*. Che Servio Sulpizio aderisca alla Stoa è difficile dubitarne, se riflettiamo che egli aveva appresa l'eloquenza e la filosofia a Rodi mentre insegnava Posidonio. I discepoli di Sulpizio L. Aulo Ofilio ed Alfeno Varo lasciano apparire nelle loro opere giuridiche evidenti tracce di dottrine stoiche. Tuttavia fra

i contemporanei di Cicerone niuno per avventura onorò la filosofia stoica più di Catone Juniore, il quale ne era stato ammestrato da Antipatro di Tiro e da Atenodoro Cordelione. Aderendo specialmente al lato morale e politico della Stoa cercò anche di applicarlo nello esercizio delle sue funzioni civili (Plut., *Vita di Cat. Minore* 4, 10; — Cicerone, *Parad. proemium; Pro Muraena* 29), e di accrescergli autorità colla severità della sua vita e colla sua morte.

La dottrina della Nuova Accademia presso i Romani.

La Vecchia Accademia, come il suo fondatore, era ammirata in Roma; ma ciò che si ammirava in Platone era piuttosto la grazia e perfezione dell'eloquio, che non il senso profondo della dottrina; perchè i Romani erano ancora troppo inesercitati nel difficile magistero del riflettere, per poter attraverso alla forma mitica e dubitativa dell'esposizione platonica e delle disquisizioni dialettiche, afferrare il senso recondito della dottrina; ed è perciò che essi non si elevarono alle dottrine platoniche che passando per la trafila delle interpretazioni della nuova Accademia. È dunque necessario di riassumere brevemente i punti fondamentali delle innovazioni introdotte nell'insegnamento platonico dalla medesima.

Sesto Empirico riassume in questi termini le fasi dell'Accademia. Della vecchia Accademia fu fondatore Platone; Arcesilao uditore di Polemone della seconda o media; Carneade e Clitomaco della nuova; Filone e Carmide della quarta, e della quinta Antioco (*Hypot.* I, 220). Altri dicono che non vi sono state che due Accademie, la Vecchia e la Nuova (Cicerone, *De Orat.* III, 18; *Ac. post.* I, 12; *De Finib.* V, 3; — Varrone, presso S. Ag., *De Civit. Dei*, XIX, lib. 3).

Ma senza insistere sopra questo punto di valore secondario al nostro scopo, dobbiamo notare che lo Scetticismo nella sua lotta col Portico acquistò importanza segnatamente dopo che fu introdotto nella scuola platonica per opera di Arcesilao (316 - 241, *A. C.*). Qui esso cercò il suo appoggio di preferenza nell'autorità degli scritti platonici e nella tradizione delle dottrine verbali di Platone. Infatti, Arcesilao non avrebbe potuto occupare la cattedra nell'Accademia e mantenervisi, se non avesse potuto comunicare a' suoi discepoli la convinzione che la sua opinione sulla sospensione del giudizio decisivo concordava in sostanza colle opinioni socratiche e platoniche, e, lasciando in disparte l'insegnamento dogmatico, altro non faceva che ristabilire la vera ed originale significazione del Platonismo. Immediato eccitamento a questa maniera di interpretare il Platonismo potè per avventura essere il desiderio di opporsi al rigoroso dogmatismo propugnato dalla Stoa, coll'arrota di essere un perfezionamento del sistema platonico. Ciò ci spiega il perchè, come nota Cicerone, Arcesilao diresse tutti i suoi attacchi contro Zenone, fondatore del Portico. Segnatamente prese ad impugnare la gnoseologia stoica, di cui ecco i punti fondamentali, quali ce li fornisce Laerzio. — Gli stoici, dice egli, riportando ciò che ne scrisse Diocle Magnesio, trattano primieramente di ciò che riguarda l'immaginazione ed i sensi, in quanto che il mezzo per cui si perviene a conoscere la verità delle cose è originariamente l'immaginazione; ed in quanto che l'adesione, la comprensione e l'intelligenza, che precedono tutto il resto, non possono aversi senza l'immaginazione. Essa adunque precede; quindi succede la intelligenza la cui funzione è di esprimere col discorso le idee che le vengono dall'immaginazione. L'immaginazione differisce dal fantasma, il quale è una visione dello spirito come quella

che si ha nei sogni; l'immaginazione invece è un'impressione nell'anima che implica un cambiamento; perocchè non bisogna già considerare tale impressione come se rassomigliasse a quella che fa un sigillo, attesochè è impossibile che si facciano più impressioni sullo stesso soggetto da una stessa cosa. Insomma, per immaginazione s'intende quella prodotta da un oggetto esistente, impressa e riprodotta nell'anima nel modo in cui esso esiste; ora tale non sarebbe l'immaginazione che nascerebbe da un oggetto non esistente.

Gli Stoici poi distinguono le immagini o visioni in sensibili e non sensibili; le prime ci provengono dal senso comune, cioè dall'organo comune delle sensazioni, e dai sensi. Le immagini o visioni non sensibili sono formate dallo spirito, come le idee delle cose incorporee, ed in generale di quelle cose la cui percezione è l'oggetto della ragione. Aggiungono che le visioni sensibili sono fatte dagli oggetti esistenti a cui si sottomette e si unisce l'immaginazione, ma che vi sono anche visioni apparenti le quali si fanno nello stesso modo di quelle che nascono dagli oggetti esistenti. Essi distinguono ancora tali visioni in ragionevoli e non ragionevoli, di cui le prime sono quelle degli esseri dotati di ragione; le seconde quelle degli animali. Quelle sono pure chiamate pensieri, queste non hanno nome proprio. Essi sostengono pure che vi sono cose che si comprendono mediante i sensi, come il distinguere il bianco dal nero, ciò che è duro da ciò che è molle; che ve ne sono altre che sono concepite mediante la ragione: tali sono quelle che si raccolgono per la via della dimostrazione, come pure quelle che riguardano gli dêi e la loro provvidenza. Infine il sentire, secondo gli Stoici è un principio spirituale, che trae la sua origine dalla parte principale dell'anima e perviene fino ai sensi. Essi intendono anche per esso le percezioni che si fanno

mediante i sensi e la disposizione degli organi dei sensi, alla quale attribuiscono la debolezza di spirito che si manifesta in taluni. Essi chiamano infine sentire l'azione dei sensi (VII, dal § 49 al 54).

A questa dottrina gnoseologica Arcesilao opponeva che anche false visioni possono portar seco una forza di convincimento vittoriosa, e che il rappresentarsi le cose porti all'opinione e non al sapere. In conseguenza di ciò Arcesilao negava l'esistenza di un criterio, in virtù del quale ci si faccia sicura la verità della nostra conoscenza; così che dato pure che la verità fosse certamente nelle nostre proposizioni, non per questo noi diventeremmo certi. In questo senso affermava nulla potersi sapere, neppure che nulla si sappia; con tutto ciò nelle cose morali, nella scelta del bene e nell'avversione al male, sosteneva doversi seguire la probabilità e l'opinione confortata dalle ragioni più numerose e valide, essendo questa la via di operar bene, e di essere felice, perchè ragionevole ed opportuna (Diog. Laerzio, libro IV, capo 6; — Sesto Empirico, *Hypot.* I, 234 — *Adversus Mathemat.* VII, 150).

Tuttavia questo scetticismo teoretico di Arcesilao pare che si possa interpretare benignamente e che già anche presso gli antichi si dubitasse se egli dovesse essere annoverato veramente tra gli scettici. « Arcesilaus, dice « Cicerone, negabat esse quibusdam quod sciri posset, « nec illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset: « sic omnia latere in occulto, neque esse quidquam « quod cerni aut intelligi posset. Quibus de causis nihil « oportere neque profiteri neque affirmare quemquam « neque assensiones approbare, cohibereque semper et « ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset « insignis, quum aut falsa aut incognita res approba- « retur; neque leve quidquam esse turpius quam co- « gnitioni et perceptioni assensionem approbationemque

« praecurrere » (*Acad. post.* I, 12). Ma lo stesso Cicerone aggiunge: « Cum Zenone Arcesilas omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, « ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuri« tate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant « Socratem (*Ibid.*). »

Tra i capi successivi della Nuova Accademia occupa pure un posto eminente Carneade (214-129), « qui « est quartus ab Arcesila: audivit enim Hegesinum, « qui Evandrum audierat Lacydi discipulum, quum Ar« cesilae Lacydes fuisset » (Cicer. *Acad. post.* II, 30). Secondo altri avrebbe anche udito Diogene stoico.

Carneade prese a combattere lo Stoicismo nel campo morale e religioso come nel metafisico e gnoseologico. Con acuta dialettica egli metteva in rilievo le contraddizioni in cui si dibatte la Teodicea stoica. — Il Dio degli stoici è l'anima del mondo; come tale fornita di sentimento; ma ogni sensazione è una modificazione (Ἑτεροίωσις), dunque può modificarsi. Ma ciò che si modifica può modificarsi anche in male, deperire, morire: dunque il Dio stoico non è eterno; dunque un Dio soggetto a sensazione non è Dio. Ancora: come essere sensibile il Dio stoico è un essere corporeo ed anche per questa ragione non è immutabile. Inoltre se Dio esiste, esso è finito o infinito; se è finito fa parte dell'insieme delle cose, è dunque una parte del tutto, non già l'essere perfetto. Se infinito esso è immutabile, immobile, senza modificazioni e sensazioni, cioè non è un essere reale e vivente. Quindi Dio non può essere concepito nè come finito nè come infinito. Se esiste, è corporeo od incorporeo; se non ha corpo è insensisibile, è un'astrazione; se ha corpo non è eterno. Dio è virtuoso o privo di virtù; ma che può essere un Dio virtuoso se non un Dio che riconosce una legge superiore alla sua volontà, cioè un Dio che non è l'es-

sere supremo? D'altra parte un Dio senza virtù sarebbe un essere inferiore all'uomo. Dunque l'idea di Dio è contradditoria sotto ogni aspetto (Cicerone, *De nat. Deor.* III, 12).

Carneade adoperava lo stesso modo di argomentare rispetto alle idee di diritto, dovere, responsabilità: « Ius « enim, de quo quaerimus civile est aliquod, naturale « nullum: nam si esset ut calida et frigida et amara « et dulcia, sic essent iusta et iniusta eadem omnibus. « Etenim iustitiae non natura nec voluntas, sed im- « becillitas mater est. Nam quum de tribus unum esset « optandum, aut facere iniuriam nec accipere, aut et « facere et accipere aut neutrum, optimum est facere « impune si possis, secundum nec facere, nec pati, « miserrimum digladiari semper tum faciendis tum ac- « cipiendis iniuriis » (Cicerone, *De Repub.* III, 8).

Rispetto al conoscere ci limitiamo ad una sola citazione: « Sed Antipatro . . . quum diceret ei, qui affir- « maret nihil posse percipi, consentaneum esse unum « tamen illud dicere percipi posse, ut alia non pos- « sent, Carneades acutius resistebat. Nam tantum abesse « dicebat ut id consentaneum esset, ut maxime etiam « repugnaret. Qui enim negaret quidquam esse quod « perciperetur, eum nihil excipere: ita necesse esse « ne id ipsum quidem quod exceptum non esset, com- « prehendi et percipi ullo modo posse » (*Acad. post.* II, 95; — conf. Sesto Empirico, *Adv. Math.* VII, 159 e seg., - *ibid.* 166 e seg.).

La conclusione generale della sua dottrina era che non si trova più evidenza in metafisica che in morale, e che in difetto di questa bisognava rassegnarsi ad una mera probabilità. Sotto questo aspetto il lato positivo della sua dottrina è un saggio da lui scritto intorno all'uso del pensiero probabile, nel quale espone una teoria filosofica della probabilità e cerca di determinare

i varii gradi di probabilità per dare una regola applicabile alla vita pratica (Diog. Laerzio, IV, capo IX; — Sesto Empirico, *loc. cit.*).

Ma se stiamo a Numenio presso Eusebio (*Praep. Evang.* XIV, 8) lo scetticismo di Carneade era più apparente che serio: le discussioni in cui stabiliva e distruggeva volta a volta le stesse opinioni, opponendo collo stesso vigore alle tesi le antitesi, e sembrava tutto confondere colla sottigliezza delle sue argomentazioni, queste discussioni non sarebbero state che la parte exoterica del suo insegnamento; perocchè dopo aver adoperato questo genere di discussione per confutare gli Stoici, nell'intimità de'suoi discepoli avrebbe professato dottrine positive e presentatele con un carattere di verità e certezza eguale a quella cui pretendevano d'ordinario i filosofi. Tuttavia Clitomaco, discepolo di Carneade, se stiamo a Cicerone, dichiarava di non aver mai potuto scoprire un'opinione che ottenesse il suo assenso (*De Orat.*, III, 38). Il che potrebbe per avventura riferirsi al suo insegnamento pubblico. Infatti sappiamo pure che Carneade era di una fecondità così inesauribile e di tanta abilità oratoria da non difendere giammai un'opinione senza dimostrarla, da non combatterne giammai una senza distruggerla (*Ac. quaes.*, II, 18).

Del resto Cicerone ci conservò una parte della discussione relativa al destino secondo gli Stoici, impugnato da Carneade per sostenere la libertà. Gli Stoici, riferisce Cicerone, davano un valore oggettivo alle idee che lo spirito si forma della certezza e della possibilità, in quanto esprimono i motivi che la ragione può avere per considerare un avvenimento futuro come dovendo realizzarsi, ovvero l'ignoranza che esso conserva a tale riguardo. Ed è perciò che mettevano la questione del destino come del dominio della logica. Se esistono cambiamenti senza causa, diceva Crisippo, ogni

proposizione chiamata assioma dai dialettici non è più necessariamente vera o falsa. Ora l'alternativa è necessaria; dunque ogni cambiamento ha una causa. Diodoro applicando questa alternativa agli avvenimenti futuri, concludeva che di due proposizioni contrarie una doveva essere vera, epperciò l'avvenimento espresso dalla medesima necessario, l'avvenimento espresso dalla contraria impossibile. Crisippo non acconsentiva a tale conseguenza, perchè secondo lui ciò che non debbe accadere non cessa perciò di essere possibile. Quindi distingueva tra le proposizioni che si proferiscono intorno all'avvenire, le proposizioni semplici dalle complesse; solo le prime hanno secondo lui in antecedenza una verità assoluta, laddove le seconde sono subordinate ad una serie di cause intermedie; oltre di che distingueva ancora le cause in perfette ed antecedenti o prossime. Queste, sebbene non siano in nostro potere, ci lasciano tuttavia l'impero sulla nostra volontà. Esse consistono nelle impressioni ricevute e trasmesse mediante i nostri organi, le quali lasciano in seguito libera l'azione delle nostre potenze interiori. Queste cose già dette altrove, abbiamo dovuto qui ripetere per far meglio comprendere l'argomentazione di Carneade. Da ciò che non vi è mutamento senza causa, diceva Carneade, non ne segue che tutto ciò che accade provenga da cause esteriori, attesochè la nostra volontà non è sottomessa ad alcuna causa antecedente. Tale è la natura delle azioni volontarie, che la loro causa è nella volontà medesima. Un effetto può dunque aver luogo, senza essere stato vero nella sua futurizione, se dipende da una determinazione di tal fatta; quindi da ciò che ogni proposizione è vera o falsa non segue che vi siano cause immutabili ed eterne che rendano necessario tutto ciò che accade (*De Fato*, I, 7, 8, 11, 14). Coerentemente a questi principii, Carneade aggiungeva che lo

stesso Apollo non poteva predire come futuri che quegli avvenimenti, le cui cause erano talmente contenute nella natura che la loro esistenza era necessaria (*Ibid.* 6, 14, 16).

Da tutto ciò noi argomentiamo che la testimonianza di Numenio intorno allo scetticismo di Carneade abbia un valore reale, tanto più che la troviamo confermata da Cicerone. Infatti egli ci dice apertamente che Carneade argomentava contro la teologia stoica non già per scuotere la credenza nell'esistenza di Dio, ma per dimostrare che gli Stoici non avevano saputo spiegarsi bene intorno ad un soggetto così importante (*De nat. Deor.*, III, 18, L. 2).

Così pure, dice altrove Cicerone, Carneade presentando il bene supremo come consistente nel godimento dei doni della natura, non intendeva punto di ridurre la morale ad un tale principio, ma di opporlo agli Stoici, per obbligarli a rientrare nelle massime di Aristotele che conciliava la felicità colla virtù (*Ibid.* I, 42, 45; *De Finib.*, III, 6, 12).

Clitomaco discepolo di Carneade (Laerzio, lib. IV, capo X) scrisse quattro libri sopra i motivi che debbono portarci a sospender l'assenso. Ei pare che si proponesse segnatamente di commentare le opinioni di Carneade. Infatti Cicerone scrive che Clitomaco seguendo Carneade distingueva due generi di visioni, e ciascun d'essi suddivideva in due specie: il primo genere comprendeva le visioni che possono essere percepite e quelle che non lo possono; il secondo quelle che sono probabili e quelle che non lo sono. Le obbiezioni contro la testimonianza dei sensi secondo lui colpivano soltanto le visioni del primo genere, perocchè niuna visione può essere percepita; ma, aggiungeva egli, ve ne sono molte che possono essere approvate, perocchè sarebbe contro natura che non vi fosse niente di probabile (*Acad. quaest.*, I).

Ma sebbene gli Accademici mirassero principalmente

ad abbattere il dogmatismo stoico, non poteva non accadere che nel corso della discussione non andassero oltre ai limiti che per avventura si erano prefissi, e non incorressero nel pericolo di professare, almeno per ciò che riguarda la conoscenza, un dubbio quasi assoluto. Ora era facile lo scorgere che questo scetticismo ripugnava troppo alle tradizioni platoniche, a cui la Nuova Accademia pretendeva tuttavia di conservarsi fedele. Onde venne il momento in cui l'Accademia continuando a dichiararsi rivale del Portico, avvisò il pericolo che correa, se, mentre pareva di voler togliere ogni autorità alla verità ed alla morale, continuasse ad opporre al Portico una filosofia puramente negativa, abdicando così ai titoli più legittimi per conservarsi la stima e la confidenza degli uomini assennati.

Queste riflesioni sembrano appunto essere state quelle che determinarono successivamente Filone ed Antioco a riprendere gradatamente un linguaggio più affermativo ed a portarsi come mediatori tra il Portico e l'Accademia Media.

Filone di Larissa, discepolo di Clitomaco, venuto a Roma durante la guerra Mitridatica s'applicò con somma diligenza ad insegnare le più nobili dottrine della rettorica e della filosofia (Cicerone, *Brutus*, 89; — *Tuscul.*, II, 3; - V, 3, 7).

Non consta con certezza che cosa stabilisse intorno alla verità; ma si può per avventura congetturare dal fatto che richiamando in vigore la dottrina platonica, negava che ci fossero due Accademie. Cicerone loda una sua opera in due libri (*Acad. quaest.*, II, 4); e secondo Stobeo aveva anche scritto intorno ai costumi (*Eclog.*, II, parag. 38 e seg.); sembra che Cicerone ne riproducesse la dottrina negli Accad. priori e nel V *De Finib.*, (conf. Krische, üb. *Cicero's Akademika*, Gott. Stud., 1843, § 126, 200).

Filone, scrive Sesto Empirico, continuando a sostenere che gli oggetti reali non possono essere conosciuti per quella percezione comprensiva che gli Stoici avevano elevata a *criterio*, ammette però che essi per loro natura sono suscettibili di essere conosciuti (*Hyp.*, I, 234). Se poi ci riportiamo ad un passo di Cicerone, Filone avrebbe scoperto il vizio radicale della dialettica antica, e svelato l'errore di quelli che come gli Stoici pretendevano di adoperare la dialettica alla investigazione delle verità oggettive; avrebbe cioè riconosciuto che quella logica tanto vantata non governa in fatto che il linguaggio e non già la realtà, che essa si limita a stabilire ciò che risulta da una supposizione ammessa, o ciò che le ripugna; che nel suo uso conseguentemente non ha che un valore condizionale ed ipotetico (*Acad. quaest.*, II, 28). Precisamente ciò che insegna Kant ed ancora più rigorosamente Hamilton e la nuova logica formale.

Sesto Empirico avvalora tale opinione scrivendo: — Filone avendo rilevato che una conclusione può esser vera sebbene derivi da una supposizione erronea, distinse tre specie di verità; quella che è prodotta da una proposizione vera essa stessa nel fatto; quella che è dedotta da una proposizione falsa, ma solamente come condizione: se la terra vola, essa ha le ali; quella infine la cui conclusione non presenta soltanto una verità ipotetica ma una verità reale, malgrado il vizio della supposizione: se la terra vola essa esiste. In conseguenza non vi è di falso che la illazione mal dedotta da una proposizione vera (*Hyp.*, II, 116; *Adversus Math.*, VIII, 113-114). Stando a questo passo Filone avrebbe distinto le verità ipotetiche da quelle di fatto, ed ammesso le une e le altre.

Ed è per avventura in vista delle modificazioni apportate nella dottrina accademica, che Varrone, presso Cicerone, dice che Filone sosteneva non esservi due

Accademie, ma una sola, e che la Nuova non si allontanava dagli insegnamenti dell'Antica, cioè di Platone (*Acad. quaest.*, I, 4). Non dobbiamo tuttavia tacere che nello stesso libro troviamo un passo, in cui parlandosi di due opere di Filone venute da Alessandria, si dice che Antioco non riconosceva in esse la dottrina del suo maestro, nè quella di alcun accademico, attesochè lo scopo principale che in esse si proponeva, al dir di Lucullo, era quello di distruggere la definizione della rappresentazione o visione, quale era data dagli Stoici (*Ibid.*, II, 4, 6).

Ma checchesia di ciò, è un fatto che, i limiti imposti da Filone al dubbio, parvero insufficienti ad Antioco, il quale si levò contro lo Scetticismo con energia non minore di quella spiegata dagli Stoici e forse con maggior riuscita. Antioco di Ascalona aveva appresa la filosofia da Filone in Atene, senza però tenersi lontano dal commercio cogli Stoici (*Acad. quaest.*, II, 29). Quindi egli stesso aprì scuola in Atene, dove ebbe tra gli altri per discepoli Cicerone, Bruto, Attico e Varrone (anni 79 a. C.). (Plut., *Vita di Cicerone;* — conf. *Brutus*, 91). Ebbe per protettore parzialissimo Lucullo, che lo volle seco in Roma e in Alessandria e nella guerra Mitridatica (Plut., *Vita di Lucullo,* 42; — Cicer., *Acad., quaest.*, II. 2, 4, 19). Scrisse intorno alla dialettica degli Accademici, agli dêi contro Filone (Sesto Empirico, *Adv. Math.*, VII, 412; — Plut., *Vita di Lucullo*, 28). Sembra che Cicerone ne riproducesse le dottrine negli *Acad.*, I, 6-18 e nel V del *De Finibus* (conf. Madwig; — Cic., *De Finibus*, § 858 e seg.).

Antioco, rifiutando agli Stoici il merito della originalità, censurava pure Filone, accusandolo di avere snaturato la filosofia di Platone. E come Panezio dal seno del Portico rendeva omaggio a Platone, così

Antioco si sforzava di restituire nella sua purezza lo insegnamento platonico, e tutti e due sembravano concorrere a cercare una conciliazione tra le due scuole.

La filosofia, diceva Antioco, ha due oggetti principali, il vero ed il bene; niuno può pretendere al titolo di saggio, il quale non tenda a questo duplice scopo ed ignori qual è il punto di partenza e la via per giungervi. Il saggio debbe adunque appoggiarsi a principii certi (Cic., *Acad., quaest.*, II, 9, 34). Questi precetti indicano ed il motivo che spinse Antioco a riformare lo scetticismo accademico, e lo spirito dei ragionamenti che adoperava per distruggerlo. Cicerone, che aveva avuto un intimo commercio con Antioco e gli era legato in amicizia, fa esporre da Lucullo lo svolgimemento delle opinioni di lui intorno alla certezza della conoscenza. Il testimonio dei sensi, dice Lucullo, merita confidenza, se i sensi sono liberi e sani, se niente metta ostacolo alla fedeltà delle percezioni che ci trasmettono. Se ciò non fosse, qual uso potremmo far noi delle nozioni che ne sono dedotte? Quale potrebbe essere il fondamento della memoria? Qual differenza intercederebbe tra il dotto e l'ignorante, tra l'uomo esperto e l'inesperto nelle arti? Qual dignità conserverebbe la ragione, qual uso potrebbe fare delle sue forze? Lo Scetticismo è in contraddizione colla natura dell'uomo, colle sue tendenze, colla sua destinazione. I desiderii, l'esercizio della volontà suppongono giudizi; se l'uomo vuol operare è d'uopo che tenga per vero ciò che gli si presenta. La virtù poi è il miglior testimonio della certezza della conoscenza. Come mai l'uomo dabbene che è risoluto di soffrire tutti i tormenti anzichè venir meno al suo dovere, s'imporrebbe leggi così rigorose, se non vi fosse determinato da motivi chiari, fondati, invariabili? E la saggezza che disconoscerebbe fino a qual punto potrebbe scorgere se è

o non è la saggezza meriterebbe dessa un nome tanto rispettabile? (*Acad.*, II, 7, 8, 9, 10, 12).

Antioco, vedendo chiaramente che la fragile e vaga teoria della probabilità, come era presentata dai nuovi Accademici, non poteva opporre che una resistenza assai debole agli assalti degli Scettici, e tanto meno riempiere il vuoto della dottrina sulla realtà della conoscenza umana, aggiungeva: Che sarebbe mai questa regola, se, non potendo distinguere il vero dal falso, non avessimo alcuna idea nè dell'uno nè dell'altro? Se poi possediamo una regola, un criterio, il vero debbe differenziarsi dal falso, come ciò che è buono da ciò che è cattivo. Al contrario, se la differenza non sussiste, non vi è più regola, e quegli, nella cui percezione il vero si confonde col falso, non può portare alcun giudizio, nè afferrare un carattere qualunque della verità. Distruggendo il valore del giudizio, noi facciamo opera vana, lasciando sussistere tutto il resto; sarebbe lo stesso che se dopo avere schiantato gli occhi ad un uomo, gli dicessimo che non gli abbiamo tolti gli oggetti visibili. . . Che cosa è dunque ciò che chiamate probabile? Se è ciò che appare a ciascuno, ciò che pare probabile a primo aspetto, non v'ha niente di più frivolo! Se poi esigete una revisione, una investigazione attenta, non isfuggirete con ciò alla difficoltà. Anzitutto, ammettendo che le percezioni non portino con sè alcun carattere che le distingua, siete obbligati di rifiutare egualmente a tutte la vostra confidenza. Inoltre, siccome, a vostro avviso, anche al saggio può accadere che, dopo aver riempite tutte le condizioni, l'oggetto il quale gli era apparso verosimile, si trovi tuttavia molto lontano dalla verità, come mai potrà egli assicurarsi che tuttavia quello stesso oggetto si avvicina alla verità in gran parte, e che quasi la tocca come voi pretendete? Non è egli vero che per

poter giustificare una pretensione simile bisognerebbe che voi possedeste un segno qualunque della verità? ma se la verità è oscura e nascosta, come mai potrete voi sapere che una cosa le si avvicina, la tocca? (*Ibid.*, II, 11).

Gli Accademici con una distinzione molto speciosa sostenevano: non doversi confondere una percezione chiara con una percezione reale, ciò che è chiaro con ciò che è compreso come esistente. Antioco, rigettando tale distinzione, la confutava nel modo seguente: come mai affermerete che un oggetto è bianco, quando può accadere che prendiate il bianco per nero? Come mai diremo che le percezioni sono chiare, impresse nel nostro spirito, se è incerto che ci sia un oggetto reale che le ecciti? Non è egli vero che per tal modo non si lasciano sussistere nè colori, nè corpi, nè verità, nè ragionamento, nè sensazione, nè nulla di veramente chiaro? Ora il vero si è che lo spirito cede all'evidenza come il piattello della bilancia al peso più forte; egli non può non dare il suo assenso a ciò di cui ha una percezione netta e distinta. L'autorità della evidenza è tale che ci mostra per se stessa le cose che sono, tali quali sono. Tuttavia per aderirvi con costanza e fedeltà, è d'uopo che noi adoperiamo la maggior vigilanza, un certo metodo, nel timore che la verità non ci sia velata da prestigi o da capziosi sofismi. Epicuro non diceva abbastanza, quando dichiarava che per raggiungere la verità ed evitare l'errore bisognava separare l'evidenza dall'opinione. Un'attenzione sobria, perseverante dissiperà i prestigi, che originano da una veduta superficiale e precipitata; un buon metodo distruggerà i sofismi (*Acad.*, II, 11, 12, 13).

Antioco adunque tratteggiava colla sua prudenza ordinaria il metodo che consiste in un buon regime dello spirito, in una buona direzione delle nostre fa-

coltà come guida per non traviare dal retto, per non confondere l'evidenza coll'opinione, metodo certamente più utile alla scoperta della verità, che non le decantate sottigliezze della dialettica. Epicuro, Zenone, Antioco, che sostenevano dottrine che si differenziavano tra loro sotto tanti altri aspetti, convenivano adunque in questo punto fondamentale di riportare all'esperienza il fondamento delle umane cognizioni, la quale dà alla realtà delle percezioni la guarentigia dell'evidenza intuitiva, tolta la quale lo scettiscismo da una parte e l'idealismo dall'altra sono inevitabili. Ecco perchè Cicerone aggiunge: « Erat quidem (Antiochus) « si perpauca mutavisset, germanissimus stoicus; sed « erant illa perpauca haud quamquam laevia: placet « Stoicis omnia peccata esse paria. At hoc Antiocho « vehementissime displicet. . . . . Zeno in una virtute « positam beatam vitam putat. Quid Antiochus? Etiam, « inquit, beatam, sed non beatissimam » (*Acad.*, I, I; *ibid.*, II, 43).

Se poi si riflette che questa dottrina è sostanzialmente quella di Aristotele col complemento che le mancava, cioè l'appello all'evidenza come sanzione alla realtà della conoscenza umana; se si avverte che questo accordo è ottenuto dopo tante divagazioni, discussioni e ricerche, allora non avremo difficoltà di ammettere che questo accordo segna veramente il fine dello svolgimento filosofico del pensiero greco. Infatti oramai il genio inventivo dei Greci pare esaurito, e lo stesso spirito di ulteriore perfezionamento interno pare sonnecchiare appo i medesimi. Le scuole che sparsero tanta luce su tutta la Grecia, si trasportano a Roma ed Alessandria, dove ci conviene seguirne lo svolgimento.

Quali relazioni abbiano avuto Carneade, Filone, Antioco coi più ragguardevoli personaggi romani loro contemporanei, lo abbiamo già detto; quale influenza

esercitassero sullo svolgimento filosofico del pensiero romano apparirà manifesto, se riflettiamo che i personaggi che erano stati istruiti nella filosofia dagli Accademici greci, non ne accettavano i pronunziati per arrestarsi in una opinione scettica, ma bensì per formarsi una teoria della verosimiglianza, la quale doveva risultare dalla conoscenza delle dottrine delle varie scuole, e prendendo da queste ciò che trovava più o meno atto a persuadere, lo riteneva senza tuttavia considerarlo più che un'opinione legittima, e come qualche cosa che era conveniente di credere.

Questo modo di considerare la filosofia è quello che seguirà Cicerone, e con lui i più saggi Romani del suo tempo, come pure gli uomini politici più ragguardevoli. Tutta la differenza che intercede tra loro rispetto all'apprezzamento delle varie opinioni filosofiche, consisterà in ciò che alcuni inclineranno di preferenza con Antioco alla dottrina più positiva intorno alla conoscenza, altri invece al dubbio dei primi tra i nuovi Accademici. Tra' primi va segnalato Lucullo pel suo grande amore per la letteratura greca in generale e per la filosofia greca, ma con parziale deferenza alla dottrina di Antioco (Plut., *Vita di Lucullo*, 42; — Cicer., *Acad.*, II, 2). Lo stesso indirizzo, ma secondo ogni verosimiglianza con qualche cosa di più profondo, seguirà M. Bruto, istruito da Antioco e da suo fratello Aristone (Plut., *Vita di Bruto*, 27; — Cic., *Acad.*, I, 3, *ad Atticum*, XIII, 26). Gli scritti che egli compose in latino sono lodati, a dir vero, debolmente e piuttosto per lo stile. Egli, secondo la tendenza pratica comune ai Romani, riguardava la filosofia specialmente dal lato morale, e ciò che pare dimostrare che tra le altre questioni trattasse quella dei doveri, si è che prese, come tutti i discepoli di Antioco, modelli stoici (Cicerone, *De Leg.*, I; *De Finibus*, I, 3; — Seneca, *Epist.* 95).

Tra quelli che seguirono la stessa direzione, il più insigne fu certamente M. Terenzio Varrone, che Cicerone presenta come l'amico di Bruto e discepolo di Antioco (*Acad.*, I, 3), e che sparse molte idee filosofiche ne' suoi voluminosi scritti, per la massima parte invidiatici dal tempo, alcuni dei quali sembra che fossero specialmente consacrati alla filosofia (*Acad.*, I, 3). Dai frammenti e ragguagli che pervennero fino a noi intorno alle sue opinioni sugli dêi, scorgiamo che egli, come Bruto, mescolava le dottrine fisiche e morali degli Stoici alla filosofia dell'Accademia. Poichè, mentre rigetta l'opinione volgare intorno agli dêi e distingue la teologia mitica dalla fisica e politica, cerca tuttavia di dare alle idee antropomorfiche volgari sugli dêi un senso più elevato, interpretandole secondo il punto di veduta stoico, cioè come manifestazioni della forza universale della natura, che penetra tutto l' universo in differenti gradi dell'esistenza ed in differenti esseri individuali, ed è adorata sotto diversi nomi e sotto diverse forme (S. Agostino, *De Civit. Dei*, IV, 31; VI, 5, 8; VII, 5, 6, 23).

Finalmente bisogna ricordare C. Aurelio Cotta, a cui Cicerone fa esporre la dottrina della nuova Accademia nel *De natura Deorum*, e ce lo presenta come oppositore non solo dell'Epicureismo, ma ancora dello Stoicismo.

Considerazioni generali intorno al modo di filosofare adottato da Cicerone.

Abbiamo detto che all'epoca di cui discorriamo, il genio inventivo dei Greci pare esaurito e che il perfezionamento delle loro dottrine bisogna quind'innanzi cercarlo fuori della Grecia, ma dove i filosofanti greci

pei primi ne avevano diffuso i germi ed eccitato il gusto di filosofare. Ma, esaurito il genio inventivo, ciò che restava a farsi per perfezionare le dottrine antiche, si riduceva a ricercare se si potevano compiere, fondendole insieme ed ordinandone le parti secondo una certa regola. Panezio da una parte ed Antioco dall'altra avevano già aperta la via in questa direzione: si trattava quindi soltanto di collegarne le vedute e perfezionarle, fondendole in un sistema più comprensivo. Infatti l'eclettismo ed il sincretismo sono i due fenomeni che richiamano specialmente la nostra attenzione nell'epoca di cui discorriamo. L'uno e l'altro derivarono da un'alleanza introdotta nei sistemi anteriori, più o meno oculatamente. L'eclettismo vorrebbe essere una scelta fatta con intelligenza dei pronunziati dei vari sistemi e con un certo criterio per fonderli in un tutto omogeneo. Il sincretismo, all'opposto, è una miscela fatta alla cieca, nella quale vengono amalgamate nozioni prese qua e là, e nella quale manca l'armonia e la concordia degli elementi. Da ciò appare che uno spirito illuminato e riflessivo ed uno spirito disordinato possono, ciascuno applicandosi alla stessa materia, riuscire a risultati molto diversi. Inoltre tra una scelta pienamente giudiziosa ed un amalgama completamente casuale vi si interpongono molte gradazioni intermedie; anzi, come può dirsi che niun filosofo si è innalzato all'estremo migliore o precipitato nell'estremo peggiore; così ciascuna combinazione presenta maggiori o minori perfezioni, maggiori o minori difetti, di guisa che ognuna delle stesse è una specie di associazione in cui l'eclettismo ed il sincretismo si trovano in proporzioni diverse più o meno fortunate. Ed è perciò che tal pensatore che da uno storico è giudicato eclettico, da un altro vien condannato come sincretico puro. Ma per procedere equamente nei no-

stri giudizi in tale materia basta esaminare il modo in cui si è venuta formando quella associazione, e quali siano gli elementi che la compongono. Applicando questi criteri nelle nostre ricerche, ci è facile di scorgere che in talune di quelle associazioni la filosofia sola è quella che ne fornisce gli elementi; che questi sono tratti unicamente dal campo della ragione, o dalle tradizioni delle scuole greche; solamente che, secondo che prevale l'una o l'altra di queste tradizioni, il sistema prende un'impronta ed una fisonomia particolare. In talune altre invece troviamo che agli elementi razionali sono aggiunti elementi provenuti dalle tradizioni orientali o da ispirazione mistica invocata sotto diverse forme. Quindi anche in queste associazioni si può rilevare una differenza secondo che in esse prevale la filosofia greca o la tradizione orientale. Quindi tre specie di associazioni, cioè: 1° associazioni formate di elementi puramente razionali tratti dai sistemi greci; 2° associazioni eterogenee ma con prevalenza dell'elemento razionale greco; 3° associazioni eterogenee ma con prevalenza dell'elemento orientale e mistico.

Rispetto alla nascita di queste associazioni eclettiche o sincretiche, quelle della prima specie apparvero le prime; la nascita delle seconde coincide coll'apparizione del Cristianesimo, ma esse non si confondono con questo, si conservano indipendenti e precedono l'epoca in cui il Cristianesimo adotta gli studi filosofici.

Ciò premesso, noi riputiamo degno di occupare l'attenzione dello studioso il considerare in qual modo le dottrine filosofiche della Grecia, fuse in una associazione ecclettica più o meno felice, ricevettero applicazioni nella morale e nella vita pratica. Noi conveniamo che l'invenzione ha un merito grandissimo; ma riflettiamo pure che la creazione di sistemi originali ha un limite insormontabile, per la semplicissima ragione che

anche lo spirito umano è limitato; quindi che per giudicare imparzialmente di un sistema non basta valutare solamente la potenza dell'ingegno inventore, ma è pure necessario di mettere l'invenzione in contatto colla vita reale, e vedere fino a qual punto l'invenzione contribuì al progresso intellettuale e morale dell'umanità; in altre parole, per apprezzare convenientemente una dottrina non basta vederla nascere, ma bisogna vederla vivere ed operare.

Inoltre bisogna riflettere che in filosofia vi sono problemi da porre o soluzioni da scoprire; ora la posizione dei problemi che è per avventura tra le invenzioni, la più difficile era stata dai filosofi greci portata tanto avanti da lasciar ben poco da aggiungere ai pensatori successivi. Quanto a cercarne le soluzioni, molti pensatori vi si erano esercitati lungamente, ed all'epoca di cui discorriamo, come abbiamo superiormente notato, si era manifestata una decisa tendenza ad accordarsi intorno alle soluzioni date dei problemi fondamentali.

In fatti dal momento che sembrava esaurito il genio inventivo rispetto ai principii, che sono gli elementi più o meno fecondi dei sistemi, era del tutto naturale che subentrasse il lavoro di coordinazione e subordinazione degli elementi stessi. Oltre di che non lieve soccorso a questo lavoro veniva somministrato dalla nomenclatura filosofica già bene stabilita, come pure dalla dialettica e dalla logica ridotte ad arte da abilissimi pensatori.

Vero è che altri potrebbe osservare che le critiche dei Pirronici e degli Accademici avrebbero dovuto essere di sprone e di eccitamento a nuove invenzioni, tanto più che contro di loro mala prova facevano gli antichi sistemi; l'osservazione è giusta, e certamente sarebbe stato desiderabile che ciò avesse avuto luogo, ma così non avvenne. E la ragione di ciò noi la scorgiamo nel fatto, che i Pirronici e gli Accademici, se

da una parte nelle loro aspre censure contro i sistemi dogmatici ne attaccavano teoricamente tutti i pnnti, nella pratica seguivano nè più nè meno dei dogmatici i dettami del senso comune, sebbene per non aver l'aria di accomunarsi con quelli, mettessero fuori certi motivi di operare, che chiamavano indeclinabili, i quali calmando l'inquietudine naturale prodotta dal dubbio teoretico, rendevano meno imperioso il bisogno della verità teorica, e rimovevano dalla ricerca della stessa l'interesse di poterne trarre utili applicazioni.

Se ora raccogliamo in uno queste riflessioni e le confrontiamo col genio eminentemente pratico dei Romani, troveremo facilmente la ragione per cui presso di essi la speculazione propriamente detta abbia trovato pochissimi fautori, mentre numerosissimi ne ebbe la morale derivata dalle fonti greche. Nè vuolsi tacere che le condizioni della lingua latina prima di Cicerone doveva pure essere di ostacolo alla speculazione. Infatti essa non presentava le composizioni sapienti e regolari che nella lingua greca conservavano le tracce delle operazioni del pensiero, nè la varietà delle particelle tanto utili per rilevarne le sfumature. nè la ricchezza delle desinenze che ne favorivano l'analisi. Le ardite inversioni del latino, le forme elittiche, l'estrema concisione rendevano bensì più rapide e profonde le impressioni ricevute dalla parola, ma nello stesso tempo non si prestavano guari al lavoro metodico e tranquillo della meditazione. Inoltre la lingua latina mancava sopratutto di termini propri ad esprimere i concetti che appartengono alle speculazioni astratte ed al dominio della riflessione. Ed è perciò che Cicerone volendo esporre le dottrine greche, se spesso riesce a piegare la sua lingua alle esigenze del pensiero, spesso è pure obbligato di ricorrere alla terminologia greca per esprimere talune idee che man-

cavano di segno verbale nella lingua latina. Questa lacuna era naturale, attesochè un popolo non inventa, non usa denominazioni che per le idee delle quali si occupa abitualmente. Ma ciò che dapprima non era che un effetto, in prosieguo diventò una causa; perocchè i Romani abituati a concepire con energia, a giudicare a primo colpo d'occhio, a pronunciarsi in una forma sentenziosa, dovevano anche per questo riguardo trovarsi meno atti alle pazienti elaborazioni del pensiero necessarie alle ricerche speculative.

Per queste ragioni, anche allorquando la gioventù romana aveva già preso gusto per le esercitazioni dello spirito, e apprendeva la filosofia greca nelle celebrate scuole di Atene e di Rodi, e nella stessa Roma filosofi greci interpretavano le dottrine delle scuole più famose, la filosofia non fu mai studiata solamente sotto l'aspetto speculativo, ma specialmente sotto il suo aspetto pratico, come il complemento di una educazione liberale, come un ornamento per lo spirito, come un mezzo di perfezionarsi nell'oratoria, nella giurisprudenza, nella politica in servigio della patria, come una norma di condotta nella vita reale. Ed è perciò che Cicerone scriveva al figlio Marco: nella filosofia quantunque sia tutta utile e fruttuosa, nè sia alcuna parte trasandata ed incolta; non v'ha per certo altro luogo sì fertile e copioso come è quello che tratta dei doveri, i quali c'insegnano il modo di vivere con onestà e con costanza (*De Offic.* III, proemio).

Se per tutte queste cause la filosofia speculativa non potè fare progressi molto sensibili appo i Romani, non è men vero che essa prese una forma più positiva avvicinandosi di più alla vita reale. La tendenza pratica prevalente nel genio romano doveva portarlo a cercare specialmente l'uso che poteva farsi di questo ordine di cognizioni nei bisogni della vita reale, a rias-

sumere le teorie per darle una forma applicabile, per convertirle in arte, per trasportarle sulla scena della società romana. Ed è forza convenire che tale era pure uno dei primarii bisogni della filosofia medesima, nel momento che il genio filosofico dell'invenzione pareva esaurito, ed i più celebrati sistemi avevano avuto il più vasto sviluppo, e l'avere compreso questo bisogno ed averlo soddisfatto, è a nostro avviso appunto il merito della filosofia romana. I Romani considerando la filosofia non come scopo ma come istrumento per cooperare efficacemente al perfezionamento intellettuale e morale dell'uomo, fecero della filosofia un uso tale che per noi costituisce uno dei momenti più importanti della medesima; ed è seguendo questa direzione che Cicerone elevò pel primo in Roma un monumento imperituro alla scienza ed alla saggezza: la virtù è nulla, dice egli, se non è attiva; la sua attività più gloriosa si spiega nel governare lo Stato e nel realizzare non in parole, ma in fatti le dottrine che si odono risuonare nelle scuole (*De Republ.* I, capo 2).

Le opere filosofiche di Cicerone furono paragonate con ragione ad un Portico maestoso pel quale noi penetriamo in tutti i rami della scienza. Egli è storico ed insieme pittore; fa rivivere le diverse scuole nello stesso tempo in cui ne racconta l'origine e lo sviluppo. Impadronendosi quindi della loro eredità innalza la filosofia alla dignità più alta, le assegna il suo vero scopo, le presta il più nobile linguaggio, sciogliendola dalle sottigliezze delle scuole, e trasportandola sulla scena del mondo reale le infonde nuovo vigore ed una vita novella. Egli non s'indirizza alla sola intelligenza, ma all'anima tutta intiera, scuotendola, eccitandola a nobili e generosi sentimenti colle sue eloquenti e dotte lezioni.

Cicerone stesso ci dichiara che coi suoi scritti filo-

sofici si propone di raggiungere quattro scopi principali: 1° di far conoscere ai Romani le dottrine dei filosofi greci; 2° di attingere alle stesse liberamente ciò che gli pare più commendevole; 3° di rivestirle cogli ornamenti dello stile e con tutto lo splendore che può conferirgli l'arte oratoria; 4° di riportarle ai risultati pratici più elevati ed estesi. Fino a qual punto egli abbia raggiunto questi scopi, è appunto ciò che ci resta da esaminare.

Esame critico delle fonti a cui attinse Cicerone.

La ricerca delle fonti a cui attinse Cicerone presenta non poche difficoltà, perchè, dei varii scritti a cui attinse, parecchi ci furono invidiati dal tempo o ci pervennero corrotti o mutilati. Oltredichè spesso Cicerone non ci indica le fonti, ovvero ne tocca solo di passaggio, oppure nomina solo gli autori la cui opinione egli rigetta; quindi ne risulta che egli spesso senza nominare l'autore ne segue la dottrina, ciò che rende difficile la ricerca del medesimo (conf. Lynden, *De Panaetio Rhodio*, pag. 102).

Ad ogni modo, come preparazione a questa ricerca vuolsi notare che ancora giovanetto tradusse in latino varii scritti greci, come il *Timeo*, il *Protagora* di Platone, l'*Economico* di Senofonte ed altri autori; che nel tradurre non si attenne al proposito di rendere parola per parola il testo greco, ma piuttosto di renderne lo spirito. Infatti egli stesso ci dice: « Converti enim ex « atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas ora- « tiones, inter se contrarias, Aeschinis Demonstenisque: « nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis « iisdem et earum formis, tamquam figuris, verbis ad « nostram consuetudinem aptis: in quibus non verbum

« pro verbo necesse haberi reddere; sed genus omnium « verborum vimque servavi. Non enim ea me enu- « merare lectori putavi oportere, sed tamquam appen- « dere (*De Opt. genere Orat.* C. V.) ». Talvolta poi seguiva questo metodo, cioè teneva specialmente sott'occhio l'autore che voleva imitare, ed a questo conformava il suo pensiero, ma senza tradurlo; bensì prendeva dei pronunciati di lui quel tanto che gli pareva conveniente al suo scopo; questo modo di imitare un autore Cicerone lo chiama *aliquem sequi.* Nè perciò lasciava in disparte quegli altri pensatori che avessero trattato lo stesso argomento; anzi ciò che trovava in essi elegantemente espresso e convenientemente trattato sceglieva, e ciò che dagli stessi era stato detto men bene notava; epperciò quando accadeva che l'autore che egli seguiva non avesse ben approfondita la materia ed espostala colla dovuta larghezza, si serviva liberamente di quegli altri scrittori che avevano adempiuto a tali condizioni per supplire ai difetti dell'autore da lui seguito.

Ma anche quando seguiva un autore non lo faceva mai servilmente; ma tutto voleva riservato e scrutato dal proprio giudizio: « Sequemur igitur, hoc quidem « tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos, « non ut interpretes; sed ut solemus, e fontibus eo- « rum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo « videbitur, hauriemus (*De Offic.* I, 2). ». Egli ripete lo stesso pensiero in altri luoghi: « Panaetius, quem mul- « tum in his libris sequutus sum, non interpretatus « (*Ibid.* II, 17) Panaetius, qui sine controversia de of- « ficiis accuratissime disputavit, quaeque nos, cor- « rectione quadam adhibita, potissimum sequuti su- « mus (*Ibid.* III, 2) ».

Altrove per meglio chiarire il suo pensiero intorno al suo metodo scrive: « Quod si nos, non interpre-

« tum munera fungimur, sed tuemur ea, quae dicta « sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudi- « cium et nostrum scribendi ordinem adiungimus: quid « habent cur graeca anteponant iis, quae et splendide « dicta sunt, neque conversa de graecis? (*De Fi-* « *nibus*, I, 2). Quamquam si plane sic verterem Pla- « tonem aut Aristotelem, ut verterunt nostri poëtae fa- « bulas; male, credo, merer de meis civibus, si ad « eorum cognitionem divina illa ingenia transferrem; « sed id neque feci adhuc, nec mihi tamen, ne faciam, « interdictum puto. Locos quidem quosdam, si videbitur, « transferam, et maxime ab iis, quos modo nominavi, « cum inciderit, ut id apte fieri posset» (*De Finib.*, I, 3).

Questo modo di svolgere un argomento tenne Cicerone nel *De Officiis*, nel quale mentre seguiva specialmente Panezio, non dimenticò di attingere anche da altri Stoici, ancora da Platone, da Aristotele, dove avevano trattato la stessa materia. Lo stesso metodo tenne nei libri *De Republ.*, nel *De Legib.*, nel primo e quinto del *De Finibus* ed in altri scritti.

Finalmente un terzo modo praticato da Cicerone nello svolgere argomenti filosofici servendosi delle fonti greche consisteva in ciò che trattando un dato argomento non seguiva un solo autore, ma bensì dagli scritti dei vari filosofi che se ne erano occupati sceglieva quei principii e pronunciati che a lui sembravano più verosimili per formarne un tutto ben ordinato e connesso. Questo modo lo troviamo praticato nel secondo libro *De nat. Deorum*, in quello *De Senectute* e nel *De Amicitia*. in varie parti delle *Tusculane* ed altrove.

Premesse queste considerazioni generali, ci sarà più facile indicare le fonti da cui attinse nelle singole sue opere.

De Libris Academicis.

In una lettera ad Attico Cicerone scrive: « Sunt « vehementer persuasoria, πιθανὰ Antiochia, quae di- « ligenter a me expressa acumen habent Antiochi, ni- « torem orationis nostrum; si modo est aliquis in nobis (XIII, 19) ». Altrove dice pure di aver fatto uso del libro di Antioco, il quale, come abbiamo veduto, dalla nuova Accademia era ritornato all'antica, intitolato *Soso* e diretto contro Filone (*Acad.*, I, 4, 13). Nel primo degli *Accademici* Varrone sostiene le parti di Antioco esponendo fino al capo XII le ragioni della vecchia Accademia e degli Stoici. Il capo XIII incomincia con Arcesilao e termina con Carneade; pare indubitato che le cose ivi esposte Cicerone attinga o dagli scritti di Filone o dal suo insegnamento orale. Nel secondo degli *Accademici* Lucullo inizia la discussione contro gli Accademici e Filone inspirandosi ad Antioco. Ciò poi che dal capo XX al XXXIV Cicerone risponde, in parte può ritenersi attinto alle opere di Filone, in parte ricava dal proprio ingegno. Nei Commentarii ai libri accademici di Cicerone dell'Hülsemann si trovano altre minute indicazioni che potranno essere consultate con frutto.

De Natura Deorum.

Nel primo libro di quest'opera, Velleio che espone la dottrina epicurea attinge largamente alle opere di Epicuro. Cicerone aveva certo sott'occhio il περὶ φύσεως ed il περὶ ὁσιότητος ἢ Ἡγήσιαναξ, cui ricorda dove dice di Epicuro: « et etiam de sanctitate, de pietate « adversus Deos libris scripsit ». Nella dottrina delle prenozioni che Epicuro chiama πρόληψις, attinge dal

libro di Epicuro col titolo περὶ κριτηρίου ἢ κανών. Spesso riferisce le parole di Epicuro come nel capo 17. Nè è da tacersi il capo XXI dove Cotta, che sostiene le parti dell'Accademia, dice: « Zenonem quem Philo noster « coryphеum appellare Epicureorum solebat, quum Athe-« nis essem, audiebam frequenter, et quidem ipso au-« ctore Philone; credo ut facilius iudicarem, quam illa « bene refellerentur, quam a principe Epicureorum acce-« pissem, quemadmodum dicerentur ».Nella discussione che Cotta sostiene contro le dottrine Epicuree in nome dell'Accademia pare che Cicerone s'ispirasse al libro di Posidonio intitolato περὶ Θεῶν. Posidonio riteneva cogli Stoici che le stelle fruissero di ragione e sosteneva contro gli Epicurei che dovessero annoverarsi fra gli animali. Ora Cotta adopera lo stesso argomento contro Velleio (*De nat. Deor.*, I, 14). Tuttavia molte argomentazioni di Cotta sono certamente il frutto delle meditazioni di Cicerone.

Nel secondo libro, Lucilio Balbo espone la dottrina stoica intorno alla divinità. Questa materia era stata trattata dai principali Stoici antichi, Cleante, Crisippo, il quale aveva scritto il περὶ προνοίας, da Antipatro di Tarso di cui si citano i due libri intorno alla fisica. Queste opere Cicerone aveva certamente studiate; infatti a quelle di Cleante si ispirano i capi V, IX, XV, XXIV. Crisippo poi, del quale dice: « quamquam est « acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsa natura « didicisse, non ut quae reperisse videatur » (*De nat. Deor.*, II, 6), non solo segue ma spesso ne riproduce le parole (*Ibid.*, II, 14, 24).

Nel capo VIII adopera l'argomentazione di Zenone, e poco dopo ne riporta le parole. Nel capo XXII ritiene la definizione della natura data da Zenone, e lo segue pure nel capo XXIV. Che poi Cicerone in questa esposizione facesse anche uso dei libri di Posidonio, lo

argomentiamo da quello che si dice alla fine del primo libro. Non vuolsi però mai dimenticare che mentre Cicerone, nell'esporre la dottrina intorno agli dêi attinge liberamente ai libri degli Stoici, non si restringe ad essi soltanto, ma molte cose mutua pure da Socrate, Platone, Aristotele. Del resto ciò non debbe recar meraviglia perchè l'espositore della dottrina stoica Lucilio Balbo era stato discepolo di Posidonio (*De n. Deor.*, I, 44).

Nel capo VI una sentenza di Socrate presso Senofonte (*Memorab.*, I, 4, 8) è messa insieme alla dottrina stoica. Nel capo XII si segue l'opinione di Platone (Fedro, 344); nel capo XV si mettono insieme i pronunciati di Aristotele cogli Stoici, e nel capo XVII si riproduce per intiero un luogo notevole di Aristotele.

Il terzo libro contiene la critica di Cotta degli argomenti stoici. In questa acutissima e profondissima discussione molte cose sono attinte alle disputazioni di Carneade, redatte dal suo discepolo Clitomaco (Sesto Empirico, *Adv. Mathemat.*, IX, 182) come attesta lo stesso Cicerone (*De nat. Deor.*, III, 12, 17). Ciò che si adduce nel capo XV e ciò che precede, in parte è attinto da Aristotele, in parte da Carneade; dal c. XVII fino al XXV, Cotta combatte gli Stoici ancora colle armi di Carneade.

De Divinatione.

Nel primo dei due libri si spiega la sentenza stoica intorno alla divinazione, frapponendovi molte cose prese da Platone e da altri filosofi. Parecchie ragioni sono tratte da Crisippo, il quale aveva scritto il περὶ χρησμῶν (*De Divinat*, II, 65). Anche Diogene di Babilonia discepolo di Crisippo aveva pubblicato un'opera sulla Divinazione (*De Divinat.*, I, 3, 38; II, 49); Posidonio

poi sullo stesso argomento aveva dettato cinque libri (περὶ μαντικῆς) di cui fa uso Cicerone (*De Divinat.*, I, 3, 30, 52, 55, 57; II, 11, 15, 21, 42). Finalmente anche qualche cosa attinge da Cratippo (*De Divinat.*, I, 32, 55; conf. II, 52) e da Antipatro (*Ibid.*, I, 20, 38, 52, 54; II, 49). Molte cose poi traduce da Platone (*Ibid.*, I, 29); un integro luogo della *Repubblica*, IX, 502; del Jone, 145; - del Fedro, 343, ecc.; - da Aristotele (*Ibid.*, I, 25, 28, 38; II, 62, come del περὶ ἐνυπνίων; dei *Problemi* XXX, 471) e da altri filosofi (conf. capo 39 *De Divinat.*, I); e ancora parecchie cose da Omero e da altri.

Nel secondo libro si confuta la dottrina stoica: molti degli argomenti che ivi si adducono sono da attribuirsi a Carneade, perocchè lo stesso Cicerone ci avverte: « Nobismetipsis quaerentibus, quid sit de Divinatione « iudicandum, quod a Carneade multa acute et co- « piose contra Stoicos disputata sunt, verentibusque, « ne temere, vel falsae rei, vel non satis cognitae as- « sentiamur; faciendum videtur, ut diligenter etiam « atque etiam argumenta cum argumentis compare- « mus . . . » (*De Divinat.*, I, IV). Anche Panezio aveva scritto contro la Divinazione, e Cicerone ne preme le orme, poichè scrive: « Videsne, me non ea dicere, « quae Carneades, sed ea quae princeps Stoicorum Pa- « naetius dixit... Panaetius enim quamquam non ausus « est negare, vim esse divinandi, dubitare tantum se « dixit » (*De Divinat.*, I, 3, 7; II, 42; - *Acad.* II, 30).

De Fato.

Posidonio aveva discusso questo argomento nel libro περὶ εἱμαρμένης, al quale attinge Cicerone; ciò apparisce da un passo del capo III, in cui Posidonio è ri-

preso. Cicerone espone ancora e combatte la sentenza di Crisippo intorno al fato (capo 4, 6, 7, 8 ecc.). Dal capo settimo emerge che Cicerone aveva sott'occhio il περὶ δυνατῶν di Cleante, a cui oppone gli argomenti di Diodoro, senza però assentire ai medesimi (*De Fato*, 6, 7, 9). Infine attinge pure alle disputazioni di Carneade, il quale riprovava la dottrina stoica intorno al *Fato* (capo II, 14).

De Finibus bonorum et malorum.

Nel primo dei cinque libri di cui si compone l'opera, si espone la dottrina di Epicuro, « Quam, dice Cicerone, a nobis sic intelliges expositam, ut ab iis ipsis, « qui eam disciplinam probant, non soleat accuratius « explicari; verum enim inveniri volumus, non tam- « quam adversarium aliquem convincere » (I, 5). E poco dopo l'espositore dall'Epicureismo Torquato interpella Cicerone: « Te enim iudicem aequum puto; modo « quae diceret ille bene noris ». A cui rispondendo Cicerone dice: « Nisi tu Phaedrum mentitum aut Ze- « nonem putas, quorum utrumque audivi, cum nihil « sane praeter sodalitatem probarent, omnes mihi Epi- « curi sententiae satis notae sunt; atque eos, quos no- « minavi, cum Attico nostro frequenter audivi, cum mi- « raretur ille utrumque, Phaedrum autem etiam amaret. « Quotidieque inter nos ea, quae audiebamus, confe- « rebamus, neque erat unquam controversia, quid ego « intelligerem sed quid probarem (*Ibid.*, *ibid.*) ». Poco dopo Cicerone aggiunge: « Quid enim me prohiberet « epicureum esse, si probarem quae ille diceret? Quam- « obrem dissentientium inter se reprehensiones non sunt « vituperandae, maledictae, contumeliae, tum iracundae « contentiones, concertationesque pertinaces, indignae « mihi philosophia videri solent (I, 8).

Questi passi ci mostrano largamente quanta e quale sia l'autorità di Cicerone nell'esporre la dottrina epicurea, perocchè qui specialmente egli attinge direttamente alle fonti. Tra i vari scritti di cui si serve Cicerone, riportati da Laerzio (libro X, 151), anzi tutto fa uso della lettera di Epicuro a Meneceo e delle κυρίας δόξας: spesso riferisce le parole stesse di Epicuro (*De Finibus*, I, 18; - conf. Laerzio, X, 132, 140; - *De Finib.*, I, 19; - Laerzio, X, 144, 145; - *De Finib.* I, 20; - Laerzio, X, 148, 145; - *De Finib.*, II, 7; - Laerzio, X, 143; - *De Finib.*, II, 15, 28; - Laerzio, X, 130; - *De Finib.*, II, 30; - Laerzio, X, 22; - *De Finib.*, II, 31; - Laerzio, X, 139; - *De Finib.*, II, 31; - Laerzio, X, 181).

Da ciò appare manifesto che Cicerone doveva aver anche presenti gli scritti degli epicurei Fedro e Zenone, ai quali debbono riportarsi le sentenze che dopo Epicuro si dicono introdotte novellamente nella dottrina di lui (conf. *De Finib.*, I, 9, 31 e 20, 661).

Nel secondo libro confutandosi la dottrina epicurea, ciò che vi si oppone attinge in parte alle ricerche degli Stoici (*De Finib.*, II, 14, 44); in parte alle proprie meditazioni. Nel terzo libro si espone la dottrina stoica; la materia è attinta in gran parte agli scritti di Zenone, Crisippo e Diogene (*De Finib.*, IV, 21; - III, 20; - IV, II, III, 10, 15; - conf. anche ciò che Cicerone scrive nel libro III, 5, 8, 10, 13, 20).

Nel libro IV si combatte la dottrina stoica e si difende la peripatetica: in questa discussione, Cicerone molte cose attinge da Carneade, il quale era pure d'avviso che, nella questione dei beni e dei mali tra gli Stoici ed i Peripatetici, vi era differenza di vocaboli e non di sostanza; e molte dai Peripatetici per combattere la dottrina stoica (*De Finib.*, III, 12).

Nel libro quinto si espone la dottrina peripatetica.

Nel capo V si commemora il libro di Teofrasto intorno alla vita beata, nel quale Cicerone osserva che molto si attribuisce alla fortuna: « Quod si ita se habeat, non « possit beatam vitam praestare sapientia. Haec mihi « videtur delicatior, et, ut ita dicam, molliorque ratio, « quam virtutis vis, gravitasque postulat. Quare te« neamus Aristotelem et eius filium Nicomachum; cuius « accurate scripti de moribus libri dicuntur illi quidem « esse Aristotelis; sed non videor, cur non potuerit « patri similis esse filius. Theophrastus tamen adhibea« mus ad pleraque dummodo plus in virtute teneamus, « quam ille tenuit, firmitatis et roboris. Simus igitur « contenti his....... namque horum posteri ita degenerant « ut ipsi ex se nati esse videantur (*Ibid.*) ». Oltre di queste fonti non par dubbio che Cicerone non attingesse anche dall'esposizione che Antioco aveva fatto della dottrina peripatetica intorno ai fini dei beni e dei mali, come appare da ciò che egli obbietta contro lo stesso alla fine del libro, e che riguarda segnatamente l'opinione di Antioco (capo 26, 7, capo 29, 35) la quale dallo stoico Diodato, che era vissuto molti anni in casa di Cicerone, sappiamo che era tenuta in poco conto (*Acad.*, II, 26, 113).

De Officiis.

Cicerone confessa ripetutamente che nel trattare questo argomento segue gli Stoici e segnatamente Panezio, (I, 2; II, 17; III, 2, 3; - *Ad Attico*, XII, 11, XVI, 3). Molti tra gli Stoici avevano scritto intorno al dovere περὶ τοῦ καθήκοντος come Zenone, Cleante, Crisippo, Diogene di Babilonia, Antipatro di Tarso, Panezio, Posidonio, Ecatone, Antipatro di Tiro, dei quali fanno menzione il Lynden, (*De Panaetio Rhodio*) ed

il Beier nel suo *Commentario* agli *Officii* di Cicerone. Fra i nominati Cicerone dice di aver seguito segnatamente Panezio correggendolo in certo qual modo. Ma oltre che da Panezio non poche cose attinge da Diogene di Babilonia (*De Officiis*, III, 15, 63), da Antipatro di Tarso (*Ibid.*, I, c. § 51, 53; III, capo 23, § 91); da Ecatone (*Ibid.*, III, 15, § 63); da Posidonio (*Ibid.*, I, 44, § 159; III, 2, § 18); da Antipatro di Tiro (*Ibid.*, II, c. 24, § 86). Alcune da Crisippo, come appare da varii passi ciceroniani, che concordano coi frammenti a noi pervenuti di Crisippo, sebbene Cicerone non lo additi nominatamente. Ancora in parecchi luoghi, e specialmente per ciò che riguarda i moderatori dello Stato, ha sott'occhio gli scritti politici di Platone, traducendone anche alcuni passi; finalmente fa pure sue parecchie massime dei Peripatetici (*De Offic.*, I, 25, *sub fine*).

Rispetto a Panezio in particolare, è da avvertirsi che Cicerone lo segue nello svolgimento degli argomenti e nella forma popolare del discorso, aggiungendo però del suo gli esordii e gli esempi illustri tratti dalla storia romana. Dicendo che qui Cicerone segue Panezio, non vogliamo con ciò dire che lo segua rigorosamente in tutto; così il passo che Aulo Gellio ci conservò di Panezio non si trova nel trattato di Cicerone, che incomincia con queste parole: « Vita hominum, qui « aetatem in medio rerum agunt ac sibi suisque esse « usui volunt, negotia periculaque ex improviso adsidua « et prope cotidiana fert. Ad ea cavenda . . . . » e termina con queste altre « . . . . . repentina incursio « imparatis improtectisque nobis oboriatur » (libro XIII, 28).

Rispetto al terzo libro, dopo aver notato che Panezio aveva bensì promesso di trattare del paragone tra l'utile e l'onesto, ma che poi non mantenne la

parola, aggiunge che dopo sullo stesso argomento non si era scritto nulla, per quanto era a sua cognizione, che egli potesse approvare. Vero che e Posidonio aveva trattato tale argomento, ma Cicerone non l'aveva ancora letto, perocchè scrivendo ad Attico ci dice: « Eum « locum Posidonius persecutus; ego autem et eius « librum arcessivi, et ad Athenodorum Catonem scripsi, « ut ad me τά κεφάλαια mitteret; quae exspecto; quem « velim adhortare et roges, ut quam primum. in eo « est περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος » (XVI, 2). Epperciò, dopo aver osservato che il vero onesto, nè quello che dicesi comunemente onesto, non mai si deve porre in confronto coll'utile, aggiunge che i doveri di cui tratterà nel terzo libro sono i doveri medi e che convengono egualmente ai sapienti come a qualunque genere di persone (*De Officiis*, III, 1). E questa parte Cicerone ricava dalle proprie meditazioni e dalla sua sperimentata prudenza.

Quaestiones Tusculanae.

Nel primo dei cinque libri di cui si compone questa opera, Cicerone discorre del dispezzo della morte, esponendo copiosamente le prove dell'immortalità dell'anima. In questa trattazione si vale del *Fedro*, del *Menone*, del *Timeo*, del X della *Repubblica*, del *Fedone* di Platone. (*Tuscul.*, I, 10, 11, 12, 17, 21, 22, 24; Plat., *Menone*, 16; *Tuscul.*, I, 23; Plat., *Fedro*, 344; *Tuscul.*, I, 30; *Fedone*, 386 e seg.; *Tuscul.*, I, 25, 26; *Timeo; Tuscul.*, I, 30; *Fedone*, 377). Il Wittenbach nota ancora che nello stesso libro si riproducono molti pensieri stoici non abbastanza rilevati dagli interpreti (*Biblioteca critica*, vol. III, parte I, 127). Il secondo libro versa intorno al modo di sopportare il dolore;

in molte parti segue tacitamente gli Stoici: così nel capo XIII, seguendo la sentenza degli Stoici, disputa per provare che il dolore è tra le cose medie. Nel libro terzo e quarto non attinge soltanto alle fonti stoiche, poichè ci dice egli stesso: « Et primo quidem « more Stoicorum agamus, qui breviter adstringere so- « lent argumenta: deinde nostro instituto vagabimur » (III, 6). E poco dopo: « Haec sic dicuntur a Stoicis, « concluduntarque contortis; sed latius aliquando di- « cenda sunt et diffusius. Sententiis tamen utendum « est eorum potissimum, qui maxime forti, et, ut ita « dicam, virili utuntur ratione, atque sententia. Nam « Peripatetici familiares nostri, quibus nihil uberius, « nihil eruditius, nihil gravius, mediocritates vel per- « turbationum, vel morborum animi, mihi non sane « probant. Omne enim malum, etiam mediocre, ma- « gnum est: nos autem id agimus, ut in sapiente « nullum sit omnino » (III, 10).

In questa discussione Cicerone segue Crisippo, ma non servilmente; imperocchè si scosta da lui nell'indicare la causa ed il modo di lenire i dolori; non dimentica neppure Cleante (III, capo 32); come ricorda eziandio Clitomaco, il quale, distrutta Cartagine, aveva mandato ai suoi concittadini prigionieri un libro per consolarli, libro che Cicerone aveva letto, e nel quale si riferiva una disputazione di Carneade (*Ibid.*, capo 22); ed infine fa menzione di Antioco (*Ibid.*, capo 25). Per ciò che spetta all'Epicureismo, il testo che Cicerone adopera e confuta è il libro d'Epicuro intitolato *περὶ τέλους*.

Nel quarto libro, come già abbiamo notato, segue specialmente gli Stoici: « Quia, dice egli, Crysippus « et Stoici quum de animi perturbationibus disputant « magnam partem in his partiendis et definiendis oc- « cupati sunt; illa eorum perexigua oratio est, quae

« medeantur animis, nec eos turbulentos esse patiantur. « Peripatetici autem et definiendi praetermittunt » (IV, capo 5). Quindi è che Cicerone nella divisione delle facoltà dell'animo segue piuttosto Platone ed i Pitagorici, mentre nel resto si attiene agli Stoici, ma piuttosto da espositore che in nome proprio, perocchè dice espressamente: « Habes ea quae de perturbatio- « nibus enucleate disputant Stoici; quae logica appel- « lantur, quia disseruntur subtilius: e quibus tam- « quam e scrupulosis cotibus enavigavit oratio, reli- « quae disputationis cursum teneamus, modo satis illa « dilucide dixerimus pro rerum obscuritate » (XI, capo 14).

Nel quinto libro, in cui si discute se la virtù basti da sola per vivere felicemente, Cicerone attinge da Platone, Aristotele, Teofrasto, Socrate, Speusippo, Polemone ed anche dagli Stoici (V, capo 12, 13, 15, 18, 27). Nè dimentica Carneade del quale dice: « Car- « neadem disputare solitum accepimus, quaecumque « dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, « tamen virtutem satis habere ad vitam beatam prae- « sidii » (V, 29). L'elogio tanto celebrato che Cicerone fa della filosofia, pare a taluni imitato da Posidonio, di cui Seneca ci conservò varii passi nelle lettere 70 e 90; ma se si esamina diligentemente il brano ciceroniano, siamo piuttosto indotti a crederlo imitato da Platone, il quale nella *Repubblica* (V, 56 e seg.; VI, 70 e seg.) e nel *Teeteto* (116) ha sentenze consimili.

De Senectute et de Amicitia.

Nel libro *De Senectute* Cicerone desume molte cose da Platone (capo 2, 3, 14, conf. Plat., *Repubblica*, I, 328 e seg.), parecchie altre dall'*Economico* di Se-

nofonte (capo 17; conf. *Econ.*, capo 4). Ciò che dice dell'immortalità dell'anima attinge liberamente da Platone (*Timeo*, 338; *Menone*, 15; *Fedro*, 318), alcune volte nominando Platone, altre volte tacendone il nome. Il discorso poi che pone in bocca a Ciro morente nel capo XXII è tratto da Senofonte (*Ciropedia*, VIII, 7, 17 e seg.); ma anche qui usa molta libertà, perchè e parecchie cose che sono in Senofonte tralascia, e parecchie altre amplifica stupendamente. Nè dobbiamo tacere che anche Terenzio Varrone aveva scritto intorno alla vecchiezza, e lo stesso argomento era stato trattato da Aristone di Chio, libri che Cicerone conosceva certamente, perchè scrive: « Omnem autem ser-« monem tribuimus non Tithono, ut Aristo Chius. . . « Sed M. Catoni. . . » (capo 1°).

Nel libro *De Amicitia* Cicerone attinge da Aristotele, capo 5, 10, 18, 21, 22; conf. *Etica Nicom.*, VIII, I, 3, 13; IX, I, 4 11 *et alibi*); da Platone (capo 8, *Liside*); dai *Memorabili* di Senofonte (capo 17); come pure dal libro di Crisippo intitolato περὶ φιλίας e περὶ τοῦ δικάξειν. Infine dai frammenti che ci sono pervenuti del libro di Teofrasto, intitolato περὶ φιλίας, possiamo argomentare che Cicerone se lo proponesse a modello senza calcarlo servilmente. L'esordio poi del *De Amicitia* è imitato da quello del *Teeteto* di Platone.

De Republica et de Legibus.

I fonti dei libri *De Republica* sono indicati da Cicerone con queste parole: « Sex de Republica libros « scripsimus, magnus locus, philosophiaeque proprius, « a Platone, Aristotele, Theophrasto, totaque Peripa-« teticorum familia tractatus uberrime » (*De Divinat.*, II, capo 1°). A questi debbesi ancora aggiungere Po-

libio di cui riporta anche intieri luoghi. Quanto alla forma, Cicerone prende a modello quella di Platone.

Nei frammenti dei libri *De Legibus* pervenuti sino a noi, può dirsi che Cicerone segue strettamente le orme di Platone quanto al genere ed all' abito del discorso, alla forma esterna, alla disposizione della materia ed alla introduzione degli interlocutori nel dialogo; ma rispetto al contenuto ed alla sostanza si attiene agli Stoici, e specialmente al libro di Crisippo coi titolo περὶ νόμου, ma vestendolo di più splendida forma, e mescolandovi molti pensieri di Platone. Cosi l'esordio è imitato da Fedro (280). Nel proemio del secondo libro poi Cicerone si attiene a Zaleuco (II, c. 7). Nel determinare la natura della legge egli ha l'occhio agli insegnamenti di Platone e di Aristotele (II, 15, 27, 28; conf. Plat., *De Republ.*, IV; *De Leg.*, IV, 600; Cicerone, *De Leg.*, II, 22; conf. Senofonte, *Ciropedia*, VIII, 7).

Il proemio del libro terzo è scritto nella forma platonica; nello svolgimento della materia sono imitati Platone ed Aristotele (*De Leg.*, III, capo 2; conf. Plat., *De Leg.*, IV; Arist., *De Republ.*, II, 10; *Polit.*, III, 4; Cicerone, *De Leg.*, III, 13; conf. Plat., *De Leg.*, I, 42; IV, 598).

Cicerone indica ancora altri autori (*De Leg.*, c. 6) ed aggiunge: « Sed huius loci de magistratibus sunt « propria quaedam a Theophrasto primum deinde a « Diogene stoico quaesita subtilius, et postea a magno « homine et in primis erudito Panaetio. Nam veteres « verbo tenus, acute illi quidem, sed non ad hunc « usum popularem et civilem de Republica dissere- « bant ».

Quale fiducia meriti Cicerone come espositore delle dottrine filosofiche della Grecia.

Abbiamo voluto essere minuti nell'indicare le fonti da cui attinse Cicerone, perchè a questa sola condizione potremo valutare la sua diligenza nel tramandarci i pensamenti dei filosofi greci e la fiducia che egli merita, e perchè crediamo che tali indicazioni conferiscano non poco alla retta e piena intelligenza delle opere filosofiche di Cicerone. Ciò che fu compreso da assai tempo, specialmente nella dottissima Germania, dove abbondano commenti eruditissimi di tal fatta con grande vantaggio degli studiosi di Cicerone, e dei quali noi abbiamo in questa nostra introduzione alla filosofia di Cicerone usato largamente.

E poichè non mancarono storici della filosofia, i quali per poco non negarono a Cicerone ogni autorità e fiducia come interprete dei filosofi greci, e capacità filosofica, sarà utile dimostrare brevemente quanto essi vadano lungi dal vero.

Anzitutto è evidente che Cicerone ricorre sempre alle fonti originali, senza acquietarsi a ciò che i suoi maestri potessero avergli insegnato intorno alle dottrine dei filosofi greci antichi. Che poi egli avesse cognizione della lingua greca, fosse fornito di ponderato giudizio e di acume non comune, quale si richiedeva per investigare e scernere il senso più recondito delle varie dottrine filosofiche, appare manifesto dalle cose per noi discorse e da quelle che aggiungeremo. Nè vuolsi tacere che Cicerone aveva posto una diligenza ed una costanza piuttosto unica che rara nel leggere e meditare gli scritti dei filosofi antichi e contemporanei, e che non aveva alcuna ragione per non darci integri e genuini i pensamenti degli autori di cui si occupava,

come quegli che professando la dottrina accademica, conservava piena ed intiera la libertà di scegliere o rigettarne i pronunciati secondo che li giudicava più o meno probabili.

Tuttavia noi pure ammettiamo che nell'usare della sua testimonianza, è uopo di tener conto di alcune condizioni. E primieramente bisogna esaminare diligentemente qual sia il personaggio che parla ne' suoi dialoghi. Così è un fatto che Velleio, il quale nel *De natura Deorum* sostiene l'Epicureismo, nell'esporre i pensamenti degli antichi filosofi intorno alla divinità non li riproduce sempre fedelmente. Quindi può dimandarsi se Cicerone sia caduto in fallo o per incuria, o per citare a memoria, ovvero abbia con animo deliberato messo in bocca a Velleio quella esposizione per farla meglio redarguire dagli avversarii dell'Epicureismo, come già opinava il Mosemio (*Nota al Cudworth*, volume II, pag. 146). Noi non crediamo che l'opinione del Mosemio sia confortata da solide ragioni; piuttosto siamo d'avviso che Cicerone con animo deliberato facesse esporre da Velleio le opinioni degli antichi filosofi non sempre genuinamente per ritrarci in Velleio un modello di epicureo, il quale generalmente mirava piuttosto ad esaltare Epicuro, che non a farsi fedele interprete delle opinioni dei filosofi che lo avevano preceduto. Noi ci appoggiamo specialmente al fatto che dagli scritti filosofici di Cicerone appare che egli aveva esatta cognizione delle vere opinioni dei filosofi intorno alla divinità, mentre, facendole travisare da Velleio con sottigliezze sofistiche, ci mostra come gli Epicurei, disprezzando tutti gli altri sistemi, non si curassero di prenderne sempre esatta cognizione, credendosi abbastanza dotti e profondi quando ripetevano le parole del loro maestro.

Una seconda condizione è questa: bisogna usare molta circospezione nel vagliare ciò che Cicerone par-

lando da accademico oppone ai pronunciati degli altri filosofi. Così ad esempio nel secondo libro *De Finibus*, adoperando le armi degli Accademici, Cicerone, per dimostrare che la morale di Epicuro non è fondata sopra basi solide, discute variamente il valore del vocabolo ἡδονή. Egli prende questo vocabolo in senso più largo che nol prendesse Epicuro per conchiudere contro la dottrina che ripone il sommo bene nel piacere.

Talvolta pare che voglia attenersi ai puri pronunciati degli Stoici antichi; tal altra invece li tempera con quelli degli Stoici posteriori. Così ad esempio nel capo 5 del *De Officiis*, nel descrivere la fortezza, la ritrae in modo da mettere in rilievo che essa risplenda nell'eccellenza e grandezza dell'animo tanto nel procacciare a sè ed a' suoi vantaggi esterni, quanto nello sprezzarli. Ora la prima parte della disgiuntiva non è conforme ai pronunciati degli Stoici antichi. Se poi diciamo che Panezio riconosceva esplicitamente che l'uomo abbisogna anche di aiuti esterni od esterni beni per conseguire la virtù, allora è la seconda parte della disgiuntiva che non si accorda più cogli insegnamenti degli Stoici posteriori. Gli Stoici non ponevano gradi fra le virtù, ed insegnavano che niuno può essere virtuoso se non ritiene che le sole cose che differiscono veramente tra loro sono le cose oneste e le turpi; i Peripatetici invece introducevano una distinzione tra κατορθώματα e κατήκοντα (Stobeo, *Eclogh.*, II, 174).

Le cose rette o rettamente fatte, κατορθώματα, contengono tutti i numeri della virtù, ed è solo mediante la piena e permanente forza della virtù che si compiono. Invece i καθήκοντα differiscono dai κατορθώμα, se si guarda alla forza dell'onesto mediante la quale si compiono. Imperciocchè il saggio compie le sue azioni con celerità e senza fatica, laddove l'insipiente non le compie che con fatica, e con isforzo; quindi le azioni del saggio

sono κατορθώματα, quelle dello insipiente καθήκοντα. Ora questa sottile distinzione non pare che sia stata bene afferrata da Cicerone, imperocchè egli scrive: « Quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte « factum appellemus, idest perfectum officium; erit au- « tem etiam inchoatum: ut si, iuste depositum reddere « in recte factis sit, in officiis ponatur depositum red- « dere; ille enim addito, *iuste*, fit recte factum; per « se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur » (*De Finib.*, III, 18). Ora la distinzione sopraccennata non consiste in ciò, ma bensì in questo che per gli Stoici antichi le cose rettamente fatte non possono compiersi che dal sapiente, mentre i καθήκοντα possono compiersi anche dall'insipiente. Inoltre Cicerone negli *Officii* (I, 3) dice che l'officio medio è quello del quale perchè sia adempiuto può rendersi ragione probabile; intanto nello stesso libro (capo 29) si dà pure la stessa definizione del κατορθώματα scrivendo: « Omnis autem « ratio vacare debet temeritate et negligentia; nec vero « agere quidquam cuius non possit caussam probabilem « reddere ». Nel libro terzo del *De Finibus*, dove si agita la stessa questione, la discussione non procede sempre conseguente, e talvolta lascia a desiderare per chiarezza.

Terza condizione: vuolsi pure porre attenzione che Cicerone nell'esporre la dottrina stoica non si attiene sempre ai puri pronunciati stoici. Così l'esposizione che Lucilio Balbo fa della fisiologia stoica antica non è presentata nella sua forma genuina, perocchè non solo essa si compone dei pensamenti degli Stoici, ma è ancora temperata da quelli di Platone. Il che debbesi avvertire affinchè nell'adoperare l'autorità di Cicerone non si attribuisca ad una scuola ciò che appartiene ad un'altra. Similmente nel primo libro *De Divinatione*, Quinto, fratello di Cicerone, difendendo la sentenza

stoica intorno alla medesima, spesso adopera argomenti tratti da Platone e fra gli altri quello della immortalità dell' anima, mediante cui segnatamente cerca di stabilire la divinazione che gli Stoici chiamavano naturale. Finalmente nell' esporre la fisica di Epicuro talvolta Cicerone non si mostra abbastanza sollecito di perscrutare a fondo tale dottrina, come già ha dimostrato il Mosemio nelle sue note al *Cudworth* (vol. II, pag. 206 e seg).

Premesse queste avvertenze intorno al modo di usare dell'autorità di Cicerone, ed anche notate le parti in cui lascia qualche cosa a desiderare, ci pare di poter affermare che se gli argomenti filosofici trattati da Cicerone furono tratti originalmente da fonti greche, furono poi da lui ornati dello splendore della lingua latina, consapevolmente e prudentemente fusi in uno insieme, scrutati con grande acume di ingegno, modificati, temperati con molta sagacia, con criterio proprio, e talvolta ampliati e svolti con vedute nuove ed argomenti originali. Quindi noi possiamo pure ritenere Cicerone come fonte copiosissima e purissima della storia della filosofia, epperciò giudicare ragionevolmente che egli ha ben meritato non solo de' suoi concittadini, ma ancora dei posteri e della filosofia intiera.

Cicerone può egli dirsi veramente filosofo?

Ma se Cicerone ha ben meritato della storia della filosofia, può dirsi ch'egli sia stato veramente un filosofo? Evidentemente la risposta dipende dal significato che si dà al vocabolo filosofo. Se prendiamo questa parola nel suo significato etimologico, come amante della sapienza, Cicerone è certamente filosofo quanto qualsiasi altro più celebrato pensatore dell'antichità. Ma se

per filosofo s'intende un pensatore, il quale inventa un sistema originale, Cicerone non è filosofo, nè egli ha mai preteso di esserlo in questo senso; e noi concediamo ampiamente che se i filosofi originali furono rarissimi nei tempi antichi, niuno lo fu all'epoca di Cicerone. Se non che anche nell' uso comune della lingua il vocabolo filosofo può anche estendersi al pensatore, il quale avendo sortito da natura un felice ingegno, dopo averlo fortificato colla piena cognizione delle dottrine di tutti i più grandi pensatori che lo hanno preceduto, se ne impadronisce, e trasportandole da una lingua straniera nella propria colla perspicacia di fedele interprete o colla eleganza di sommo scrittore, le esamina con diligenza somma, le riduce sapientemente in corpo di dottrina, le illustra e svolge con argomenti proprii, le paragona le une colle altre e ne fa una scelta giudiziosa; infine molte cose dai maggiori filosofi o appena accennate o male espresse, mette nella maggior luce, compie e corregge in guisa che riesce a formare un tutto ben ordinato ed ornato dei migliori precetti della sapienza antica, certo, se mai uomo al mondo ha meritato il nome di filosofo in questo senso, quell'uomo è Cicerone. Che se a tutto ciò si aggiungono le diuturne fatiche, lo studio paziente e conscienzioso da lui con tanta costanza sostenuto per rendersi padrone delle dottrine filosofiche de' suoi predecessori; se si ricordano i tempi in cui visse, le cure, i dolori, le amarezze da cui fu travagliato; se si riflette che la lingua latina fu da lui mirabilmente resa atta ad esprimere i pensamenti filosofici, dovremo indubitatamente riconoscere un pensatore eminente ed una mente profondamente e largamente versata nelle filosofiche discipline nel sommo oratore di Arpino. Imperocchè non si richiedevano meno di tutte queste condizioni per poter scrivere queste parole: « O vita

« philosophiae dux! o virtutis indagatrix, expultorixque « vitiorum! Quid non modo nos, sed omnino vita ho- « minum sine te esse potuisset! Tu urbes peperisti; tu « dissipatos homines in societatem vita convocasti; tu « eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum lit- « terarum et vocum communione iunxisti; tu inventrix « legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti. Ad « te confugimus, a te opem petimus; tibi nos, ut antea « magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. « Est autem unus dies, bene et ex praeceptis tuis actus, « peccanti immortalitati anteponendus. Cuius igitur opi- « bus utamur, quam tuis? Quae et vitae tranquillitatem « nobis largita es, et terrorem mortis sustulisti. Ac phi- « losophia quidem tantum abest, ut proinde, ac de ho- « minum est de vita merito, laudetur; ut a plerisque « neglecta, a multis etiam vituperetur. Vituperare quis- « quam vitae parentem, et hoc parricidio se inquinare « audet? et tam impie ingratus esse, ut eam accuset, « quam vereri deberet etiam si minus percipere potuis- « set? Sed, ut opinor, sic error, et haec indoctorum « animis offusa caligo est, quae longe retro respicere « non possunt; nec eos, a quibus vita hominum in- « structa primis sit, fuisse philosophos arbitramur « (*Tuscul.*, V, 2) ».

Filosofia di Cicerone.

La filosofia, prendendo il vocabolo nel suo significato etimologico, è l'amore della sapienza: questa poi da Cicerone e da altri antichi filosofi viene definita: « rerum divinarum humanarumque et causarum quibus « hae res continentur, scientia » (*De Off.*, I, 7; — *De Finib.*, III, 17). Alla scienza delle cose divine appartiene quella parte della filosofia che dagli antichi

si chiamava fisica, come pure le questioni che riguardano la divinità, la natura dell'anima e dei corpi; la scienza delle cose umane si versa intorno a ciò che riflette la vita ed il costume e l'arte del ragionare, cioè l'etica e la dialettica. — Cicerone ritiene questa divisione.

Della Dialettica.

Per penetrare nei pensamenti di Cicerone bisogna anzitutto por mente alla forma esteriore de' suoi scritti. I modi d'investigazione adoperati dagli antichi si riducevano sostanzialmente al metodo socratico ed aristotelico, cioè alla forma dialogica od alla forma continua. Socrate era stringato ed acuto nelle sue domande; insisteva sopra le singole cose; afferrava ciò che gli si concedeva o ciò che si negava, e dalle cose concesse o negate deduceva una serie di conclusioni finchè riduceva l'avversario a mostrarsi in contraddizione con se medesimo; oppure da una verità concessa deduceva una serie di verità, mostrando come tutte fossero in connessione fra di loro e con una verità più generale, la quale tutte le conteneva implicitamente. Cicerone adopera assai raramente questo modo di argomentare, ma non segue nemmeno la forma puramente continua che usa generalmente Aristotele: egli cercò di temperare in modo la forma strettamente dialogica colla continua, da potersi giovare dei vantaggi di tutte due. Laonde proposto l'argomento intorno a cui debbe versare la discussione, uno degli interlocutori con orazione continua sviluppa tutte le ragioni ed adduce tutte le prove con cui reputa di stabilire la sua opinione: a questo sottentra un secondo interlocutore, il quale con discorso continuato egualmente espone la propria opinione e ribatte ad una ad una le ragioni

dell'avversario. Tale è il procedimento che tiene Cicerone negli *Accademici*, nel *De natura Deorum*, *De Divinatione*, *De Finibus*, ed in altri scritti. La ragione che indusse Cicerone a preferire questa forma di esposizione alle altre potrebbe per avventura trovarsi in ciò che essa, mentre rompe la monotonia della sola orazione continua, non distrae nemmeno l'attenzione coll'interruzione troppo frequente, e nello stesso tempo si presta meglio a tutti gli ornamenti del discorso, e può fare maggior impressione sugli animi degli uditori. — Del resto Cicerone trattò pure argomenti *αὐτοπρόσωπα*, nei quali cioè disputa in persona propria.

Ciò premesso, notiamo che per Cicerone la dialettica è l'arte che insegna a distribuire in parti un tutto, a spiegare colla definizione ciò che è ascoso, ed a chiarire colla interpretazione ciò che è oscuro, ed a scorgere le cose ambigue e di poi a distinguerle, ed aver per ultimo una regola per la quale si possano discernere le cose false e le vere, e quali, posto ciò, ne siano e quali non ne siano le conseguenze. Ed è con quest'arte che è come una splendidissima face di tutte le arti che si rischiarano le materie che nelle dimostrazioni e confutazioni altrui sono confuse (*Brut.*, XLI).

Stabilito che cosa Cicerone intenda per dialettica la quale, come abbiamo già altrove avvertito, ha un officio puramente formale, vediamo che cosa pensasse egli intorno al valore della cognizione medesima. Anzitutto Cicerone dichiara che egli non si attaccò alle dottrine della Nuova Accademia condottovi da vanità o dal desiderio di contendere; inoltre che arde del desiderio di scoprire il vero e che pensa come parla. Infatti continua egli: Come non bramerò di scoprire il vero, se gioisco quando scopro alcun che di verisimile? Ma come giudico che ciò è bellissimo, scoprire il vero, così giudico che ciò è bruttissimo, te-

nere il falso per vero. Tuttavia io non mi dico uomo che non approvi mai alcuna cosa, che a sè interdica ogni assenso, ogni opinione: ma noi non cerchiamo che del savio. Quanto a me sono un grande opinatore, perocchè non sono già un savio, e dirizzo i miei pensieri verso queste dottrine più larghe e non sottilmente limate; di qui nasce che io erro e trasvio ben lungi. Ma, ripeto, si tratta qui del savio e non di me. — Pertanto egli contende che il savio deve sospendere ogni assenso, poichè chi assente non può qualche volta non assentire al falso, epperciò opinare, ciò che è lontanissimo dalla gravità del sapiente (*Acad.*, II, 20 e seg.).

Ora vediamo se ciò sia vero. Anzitutto io ritengo che i sensi siano fallaci. Perocchè o bisogna dire con Epicuro che i sensi non ingannano mai, di guisa che se un solo senso ci avesse *una volta* ingannati nella vita, non bisognerebbe più credere ad alcun senso, ciò che sarebbe per altra parte assurdo poichè e molte cose non vediamo per la debolezza dei nostri occhi e molte siano altrimenti di quello che vediamo, ciò che rovina la dottrina degli Stoici; ovvero sosteniamo con Antioco che delle cose percepite dai sensi altre sono vere ed altre false; ed allora non abbiamo alcuna regola per distinguere il vero dal falso. Ora io dico che vi sono quattro principii che conducono alla conclusione, che niente vi ha che possa essere conosciuto, percepito, compreso; su di che appunto si aggira la presente quistione. Dei quali principii il primo si è, che havvi qualche visione falsa; il secondo, che tal visione non può essere percettibile; il terzo, che fra quelle visioni che non hanno divario non può addivenire che le une siano percettibili e le altre no; il quarto, che non vi ha alcuna visione vera procedente dal senso, a cui non sia opposta un' altra visione falsa che non differisca punto dall'altra e che non possa essere percepita. Di

questi quattro principii il secondo ed il terzo tutti ammettono. Il primo è negato da Epicuro; ma è ammesso anche dagli Stoici: quindi tutta la questione si riduce al quarto. Ora posto anche che in natura non ci fosse una somiglianza tale, certo ve ne potrebbe essere una apparente. Questa farà perciò inganno al senso; e se una somiglianza sola ci ingannerà, renderà pur dubbia ogni cosa (*Acad.*, II, 25-26-27 e seg.). E conchiude che tra le visioni vere e le false quanto all' assentimento dell'animo non vi ha nessun divario (*Ibid.* 28).

Ma lasciando da parte i sensi vediamo che cosa si possa concepire colla ragione. Che cosa è mai ciò che col raziocinio può concepirsi? Voi, dice Cicerone agli Stoici, sostenete che la dialettica è stata inventata per essere quasi arbitra e giudice del vero e del falso. Ma di qual vero, di qual falso? ed in qual cosa? Il dialettico giudicherà egli che cosa sia il vero ed il falso forse nella geometria, o nelle lettere, o nella musica? Ma ei non conosce queste scienze. Dunque nella filosofia? Ma come spetterà a lui di dire quanto sia grande il sole? Qual dato avrà per poter giudicare in che consista il supremo bene? Di che giudicherà adunque? Se è vera l' unione o la disgiunzione delle idee, quali sono i termini ambigui? qual cosa è conseguente ad un'altra? qual è ripugnante? Se la dialettica giudica di queste cose e di altre simili a queste, giudica di se stessa. Ma essa ci prometteva di più; poichè giudicare di queste sole cose non basta per giungere allo scioglimento delle altre questioni, che pur son molte e grandi nella filosofia. Adunque quell' arte a cui gli Stoici attribuivano tanto potere, non è nemmeno atta a guidarci alla soluzione dei soriti, luogo invero sdrucciolevole, perchè la natura non diede a noi di conoscere i confini delle cose, di modo che potessimo statuire sino a qual termine è da procedere (*Ibid.* 28).

Quindi falsa è la definizione che voi date della proposizione dicendo che essa è ciò che può esser vero o falso (*Ibid.* 29). Cicerone procedendo oltre così espone la dottrina di Carneade. Carneade suppone due generi di visioni: nel primo genere distingue le visioni che possono essere percettibili e quelle che non possono essere percettibili. Nel secondo poi le visioni che sono probabili e quelle che non sono probabili. Tuttociò che si è detto contro i sensi e contro l'evidenza sensibile si riferisce alla prima specie; quanto alla seconda non v'è nulla da opporre. Ciò posto, egli opina che non vi ha alcuna visione, la quale divenga percettibile, ma molte che siano probabili. Imperocchè egli sarebbe contro natura se niente vi fosse di probabile, e ne verrebbe un totale sovvertimento della vita. Per la qual cosa si può ammettere che molte cose sono probabili per opera dei sensi, purchè si tenga che essi allora non offrono cosa di tal fatta che essere non possa anche falsa con un carattere affatto somigliante. Laonde qualunque idea si presenti probabile, se niente vi abbia che si mostri contrario a questa probabilità, il savio se ne gioverà, e di questo modo governerà sempre il viver suo. Anzi lo stesso savio che voi Stoici date come modello, si attiene a molte probabilità, ad idee non comprese, non percepite, non assentite, ma verisimili: alle quali se non desse il suo assenso la vita gli sarebbe impossibile. Laonde quelle cose medesime che voi Stoici dite essere percettibili e comprensibili, noi, purchè siano probabili, diciamo che hanno apparenza di essere vere (*Ibid.* 32). Noi dunque non togliamo del tutto il vero; perocchè vediamo tanto il vero quanto il falso; ma sosteniamo di avere solamente la specie della probabilità, non il segno caratteristico e proprio della percezione (*Ibid.* 34). Malgrado ciò, se veniamo interrogati intorno ai doveri ed a molte altre cose in cui siamo

per avventura versati, non risponderemo già che non ne sappiamo nulla, come risponderemo se fossimo interrogati, se pari od impari sia il numero delle stelle; perchè nelle cose incerte non v'è probabilità, ma in quelle in cui la probabilità ha luogo, il sapiente non fallirà all'operare, od al rispondere (*Ibid.* 34).

Del resto entro quali limiti Cicerone restringa il suo dubbio gnoseologico ci pare di poterlo pienamente rilevare da queste parole: l'esame e la contemplazione della natura si può dire il naturale pascolo degli animi e degli ingegni. Ci innalziamo; ci par di essere più grandi; sdegniamo le umane cose; e pensando alle soprane e celesti, abbiamo a vile queste nostre minime. L'investigazione stessa di cose grandissime ad un tempo ed occultissime porge diletto. Se poi ci si presenta qualche cosa che paia verisimile, allora il nostro animo sentesi inondato da soavissimo piacere. Queste cose adunque le cercherà tanto il vostro saggio (cioè quello degli Stoici) quanto il nostro; ma il vostro le cercherà per acconsentire, credere, affermare; il nostro per andar cauto nell'opinare e per istimare di aver bene operato, se in tali ricerche ha trovato qualche cosa di verosimile (*Ibid.* 41).

Fisica di Cicerone.

Come abbiamo già avvertito, la fisica nel significato antico ritenuto da Cicerone comprende le questioni che riguardano la divinità, l'uomo ed il mondo. Ora per apprezzare convenientemente i pensamenti di Cicerone tanto diversamente giudicati dagli espositori della filosofia ciceroniana intorno a così gravi argomenti, ci è d'uopo di premettere alcune avvertenze. Anzitutto, sebbene egli abbia molto scritto intorno a queste materie,

non ne diede però una teoria compiuta. In secondo luogo, seguendo nella gnoseologia la dottrina degli Accademici, era logico che egli si comportasse con molta circospezione nelle ricerche intorno alla fisica. La gravissima questione che ha per oggetto la natura della divinità è da lui detta necessaria tanto per la cognizione della natura dell'anima quanto per moderare la religione (*De nat. Deor.* I, 1; *Tuscul. Disput.* I, 26) ma ad un tempo difficile ed astrusa. Laonde dopo aver con ogni diligenza studiato gli scritti dei filosofi intorno a questo argomento e ponderatone le sentenze contrarie, e dubitato che alcuna potesse essere vera, pur essendo persuaso che una sola poteva essere la vera, scrisse il libro *De natura Deorum* (I, 2), seguendo il metodo degli Accademici.

Infatti se esaminiamo attentamente i ragionamenti di Cotta, che rappresenta il seguace dell'Accademia, non tardiamo a rilevare, che Cicerone non si propone in questa opera di esporre i sentimenti suoi proprii intorno alla natura degli dêi, ma di mettere di fronte le opinioni delle tre principali scuole che avevano più aderenti in Roma, per vedere quale di esse opinioni riunisse maggiori gradi di probabilità. Infatti Cicerone stesso ci dice: « quod autem in aliis libris feci, qui « sunt de natura Deorum, itemque in iis quos de « Divinatione edidi, ut in utramque partem perpetua « explicaretur oratio, quo facilius id a quoque pro- « baretur, quod cuique maxime probabile videretur (*De Fato*, cap. II) ». Il che ci è pure confermato dal passo in cui Velleio sostenitore dell'Epicureismo avendo detto che Cicerone non era venuto per appoggiare la sua opinione ma quella di Cotta, perchè entrambi avevano appreso da Filone che non può sapersi nulla, Cicerone risponde: « Quid didicerimus, Cotta viderit: tu « autem nolo existimes, me adiutorem huic venisse,

« sed auditorem et quidem aequum, libero iudicio, « nulla eiusmodi adstrictum necessitate, ut mihi, ve- « lim nolim, sit certa quaedam tuenda sententia (*De* « *nat. Deor.* I, 7) ». Queste parole sono a nostro avviso anche una risposta perentoria a coloro che opinano che l'interlocutore Cotta rappresenti le opinioni stesse di Cicerone. In fatti tale interpretazione è in aperta opposizione non solo colle parole citate, ma ancora con quelle con cui si chiude il libro: « Sic discessimus « ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad ve- « ritatis similitudinem videretur esse propensior ». A ciò se si aggiunge quello che Quinto, fratello di Cicerone, acerrimo sostenitore della dottrina stoica dice, cioè: « Eius (Cottae) orationi non sane desidero quid « respondeam: satis enim defensa religio est in se- « cundo libro a Lucilio Balbo, cuius disputatio tibi « ipsi, ut in extremo tertio scribis, ad veritatem est « propensior (*De Divinat.* I, 5) », ci si farà manifesto che il seguace dell'Accademia Cotta combatte in nome proprio parecchi degli argomenti con cui Balbo si studia di provare che Dio esiste, governa ed amministra il mondo. Inoltre sebbene lo stesso Cotta non si permetta di affermare categoricamente l'esistenza di Dio e la sua provvidenza, nondimeno e l'una e l'altra ritiene come grandemente probabili. Infatti è pur egli che aggiunge: « De Diis immortalibus habere se, quod « sentiat non habere autem quod Stoicis assentiatur « (*De nat. Deor.* III, 26) ». Cotta non accetta l'opinione degli Stoici, come rigetta pure quella degli Epicurei: « Roges me, Vellei, qualem Deorum naturam esse du- « cam, nihil fortasse respondeam. Quaere, putem ne ta- « lem esse, qualis modo a te sit exposita: nihil dicam « mihi videri minus (*De natura Deor.* I, 21) ». Ma dopo aver rigettate quelle due opinioni aggiunge: « Non « enim mediocriter moveor auctoritate tua, Balbe, ora-

« tioneque ea, quae me in perorando cohortabatur,
« ut meminissem, me et Cotta esse et pontificem. Quod
« eo, credo, valebat, ut opiniones, quas a maioribus
« accepimus de Diis immortalibus, sacra, caerimonias,
« religionesque defenderem. Ego vero eas defendam
« semper, semperque defendi: nec me ex ea opinione,
« quam a maioribus accepi de cultu Deorum immor-
« talium, ullius nunquam oratio aut docti aut indocti
« movebit . . . mihique ita persuasi, Romulum auspi-
« ciis, Numam Sacris constitutis, fundamenta iecisse
« nostrae civitatis: quae nunquam profecto sine summa
« placatione Deorum immortalium tanta esse potuisset
« *De nat. Deorum* III, 1) ». Quindi noi consentiamo pienamente con S. Agostino dove scrive che Cicerone in quest' opera si propose non già di distruggere la credenza nella Divinità ma bensì le false opinioni intorno alla medesima, e di prosciogliere la religione da ogni superstizione (*De civitate Dei*, IV, 30).

Dimostrato che l'opinione di quei critici, e non sono pochi, i quali si fondano sopra quest' opera per giudicare dei pensamenti di Cicerone intorno alla divinità, manca di base, procediamo oltre e dimandiamo quale fu dunque la dottrina di Cicerone intorno alla Divinità? Per rispondere a tale domanda riflettiamo che dal proemio stesso dell'opera *De natura Deorum*, dove Cicerone parla in nome proprio, si fa manifesto che egli non solo era profondamente persuaso che ad ammettere l' esistenza degli dêi siamo tutti portati dalla nostra stessa natura, ma ancora che negata l'esistenza della divinità, non vi può più essere nè pietà, nè santità, nè religione « Quibus sublatis perturbatio vitae sequitur
« et magna confusio. Atque haud scio, an pietate adver-
« sus Deos sublata, fides etiam et societas generis hu-
« mani et una excellentissima virtus, iustitia, tollatur »
(*De nat. Deor*. I, 1 ; - conf. I, 22, III, 3, 4, 7, 17, 25).

Ma per meglio conoscere i pensamenti di Cicerone intorno a questa gravissima questione, è d'uopo che ricorriamo anche ad altre opere di lui, pure limitandoci a poche citazioni.

Che cosa è Dio? « Nec vero, risponde Cicerone, « Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo in- « telligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, « et segregata ab omni concretione mortali; omnia- « que sentiens et movens, ipsaque praedita motu sem- « piterno » (*Tuscul.* I, 29). Altrove aggiunge: « Non « enim temere nec fortuito sati et creati sumus: sed « profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret hu- « mano; nec id gigneret aut aleret, quod cum exan- « tlasset omnes labores, tum incideret in mortis ma- « lum sempiternum » (*Ibid.* 49; - conf. I, 13, 17, 28, 29; - *De Divinatione* II, 17; - *De Republ.* VI; - *De Officiis* III, 6, 10; - *De Leg.* I, 6, 8; II, 4 *et alias passim*).

Premesso il concetto fondamentale che Cicerone si era formato della divinità, ne dimostrava la reale esistenza con varii argomenti. Il primo lo traeva dal *Timeo* di Platone che egli aveva tradotto: rispetto al mondo consideriamo anzitutto « Semperne fuerit, nullo « generatus ortu, an ortus sit ab aliquo temporis prin- « cipatu: ortus est; quandoquidem cernitur et tangitur « et est undique corporatus. Omnia autem talia sensum « movent; sensus autem moventia, quae sunt, eadem « in opinatione considunt, quae ortum habere gigni- « que diximus: nihil autem posse gigni sine caussis ». Posto questo principio generale, osserva che ogni corpo essendo divisibile epperciò partibile, per conseguenza ogni animale ha natura partibile, e come tale non può sottrarsi alle impressioni degli oggetti esterni, epperciò è mutabile come sono mutabili tutte le altre cose (*De nat. Deor.* III, 12); inoltre che l'uomo non si sottrae a

questa condizione, perchè « Cum quisque a suis paren-
« tibus dicatur progenitus esse, ista ratio in immen-
« sum serpere nequeat; si quidem eo tandem deve-
« niendum est ut proli parentes desint » (*Ibid.* 20). Laonde niente essendovi nel mondo che sia da sè necessario, è manifesto che vi debba essere una forza divina superiore al mondo, dalla quale fu prodotto il mondo stesso (*Tuscul.* I, 28, 25, 27; - *De Leg.* II, 5).

Il secondo argomento lo ricava dal consenso universale « Ut porro firmissimum huc afferri videtur,
« cur Deos esse credamus quod nulla gens tam fera,
« nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non
« imbuerit Deorum opinio. Multi de Diis prava sen-
« tiunt; id enim vitioso more effici solet; omnes ta-
« men esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec
« vero id allocutio hominum, aut consensus effecit;
« non institutis opinio est confirmata, non legibus.
« Omni autem in re consensio omnium gentium lex
« naturae putanda est.... atque ita sentimus natura
« duce, nulla ratione, nullaque doctrina (*Tuscul.* I. 13;
« - *De Leg.* I, 8). Deos igitur esse natura opinamur
« sed quales sint ratione cognoscimus (I, 17). Ex quo
« efficitur illud, ut is agnoscat Deum, qui unde ortus
« sit, quasi recordetur ac noscat (I, 8. conf. *pro Mi-*
« *lone* 30) ».

Il terzo argomento lo deduce dall' ordine dell' universo: l'ordine ammirabile, dice egli, delle cose celesti e la bellezza dell'universo ci sforzano a confessare che vi esiste una qualche natura eterna e prestantissima da cui furono fatte tutte le cose, e che tutte le cose regge e governa (*Tuscul.* I, 28). « Haec igitur et alia innumera-
« bilia, quum cernimus, possumusne dubitare quin his
« praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Pla-
« tonici videtur, vel si semper fuerint ut Aristoteli pla-
« cet, moderator tanti operis et numeris » (*Ibid.* 29).

Il quarto dall'origine e natura dell'anima umana: « Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil « enim est in animis mixtum atque concretum, aut « quod ex terra natum atque fictum esse videatur; « nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. « His enim in naturis nihil inest, quod vim memo- « riae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita « teneat, et futura provideat, et complecti possit prae- « sentia; quae sola divina sunt; nec invenitur unquam, « unde ad hominem venire possunt, nisi a Deo (*Tu-* « *scul.* I, 27). Quamque alia, quibus cohaerent ho- « mines e mortali genere sumpserint, quae fragilia es- « sent et caduca: animum tamen esse ingeneratum a « Deo, ex quo vere vel agnatio nobis cum coelestibus, « vel genus, vel stirps appellari potest. Itaque ex tot « generibus, nullum est animal, praeter hominem quod « habeat notitiam aliquam Dei (*De Leg.* I, 8) ».

Il quinto dal progresso di tutte le cose verso la perfezione conveniente alla loro natura, ed in special modo della ragione umana. Imperocchè, dice Cicerone, essa non fa nell'uomo, quando lo ha condotto all'abito della ragione, quel medesimo che fa nelle biade, di abbandonare cioè e di tener in non cale l'erba, quando ha condotto la biada al punto di spiga matura. Sempre ella assume qualche cosa per modo che non abbandona mai quei primi doni che gli diede. Pertanto ai sensi aggiunge la ragione, e formata la ragione non lascia in abbandono i sensi... Il senso congiungendosi alla natura, ha cura di lei, ma ha pur anche cura di sè; quando poi è sopravvenuta la ragione, questa si colloca in tanta signoria che alla sua tutela vengono sottoposti quei primi doni della natura. Pertanto ella non lascia di aver cura di tutte cose, alle quali presedendo ha obbligo di governare tutta la vita (*De Finib.* IV, 14; - conf. *De Leg.* I, 8).

Cicerone prevedendo la grande obbiezione tante volte ripetuta, che non possiamo formarci alcuna idea di cosa che non abbiamo mai veduta, risponde: se dir dovessimo di non poterci formare idea di cosa che mai non abbiamo veduta, certo che Iddio stesso ed il divino animo liberato dal corpo non si potrebbe da noi abbracciare col pensiero... Ma allo stesso modo che non vedendo Dio, tuttavia lo riconosciamo come Dio dalle sue opere, così conosciamo l'anima umana sebbene non possiamo scorgerla; la natura divina di lei la ravvisiamo dalla memoria che serba delle cose, dal suo ingegno, dalla sua attività e da tutte le belle e virtuose doti, di cui può essere fornita (*Tuscul*, I, 22, 29).

Unità di Dio.

Platone e gli Stoici stabilivano un solo Dio supremo diverso per natura dagli dêi minori. Ora che Cicerone facesse sua tale dottrina, appare manifesto dalle parole seguenti: « Principii nulla origo est: nam e principio « oriuntur omnia; ipsum autem nulla ex alia re nasci « potest (*Tuscul.*, I, 23; conf. Platone, *Fedro*). « Nihil est enim principi Deo, qui omnem hunc mun- « dum regit, quod quidem in terris fiat acceptius, quam « concilia, coetusque hominum iure sociati... Novem « tibi orbibus vel potius globis connexa sunt omnia; « quorum unum est caelestis, extimus, qui reliquos « omnes complectitur summus ipse Deus, arceus et con- « tinens ceteros (*De Republ.*, VII). Si quidem Deus « est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, « qui tam regit et moderatur id corpus cui praepo- « situs est quam hunc mundum, ille princeps Deus, « et ut mundum ex quadam parte mortalem, ipse Deus « aeternus, sic fragile corpus animus sempiternusque

« movet » (*Ibid.*, conf. *De Leg.*, II, 4; - *Tuscul.*, I, 27, 29; - *De Divinat.*, II, 60).

Ma taluno potrebbe osservare che Cicerone in molti luoghi parla al plurale degli dèi, ciò che ripugna all'unità di Dio. Al che rispondiamo che Cicerone seguendo l'uso comune pone spesso il nome di Dio al plurale, e talvolta adopera promiscuamente i vocaboli Dio e Dei; ma vuolsi in primo luogo notare che il monoteismo di Cicerone non escludeva l'esistenza di divinità inferiori, ma immortali e più prestanti delle cose mortali (*De Divinat.*, I, 1; - II, 63, 64); in secondo luogo che malgrado ciò egli era monoteista, perchè mentre riconosceva queste divinità inferiori, non le faceva indipendenti, anzi egli le riteneva come ministre di cui il Dio supremo si serviva per l'amministrazione del mondo, nel che andava d'accordo con Platone.

Stabilita l'unità di Dio ne deduceva facilmente tutti gli altri attributi. Dio non è soggetto nè obbediente a checchessia, ma è autore e causa di ogni natura; Dio non ha principio perchè eterno e dura in eterno; Dio è potentissimo perchè è causa di ogni cosa e tutte le cose a lui obbediscono (*De nat. Deor.*, III, 39; - *De Leg.*, III, 1). Dio supera in prestanza e perfezione tutte le cose: tutto sente, tutto move, regge, governa (*Tuscul.*, I, 17; - *De Divinat.*, II, 60), senza alcuno sforzo o fatica (*De nat. Deor.*, III, 30). Dio è immutabile; quegli che formò tutte le cose permane costante nel suo stato (Cicerone *presso Lattanzio; Divin. Inst.*, V, 8). Dio è « mens soluta quaedam et segregata ab « omni concretione mortali... praedita simplicique na- « tura (*Tuscul.*, I, 27) », così che non può nè vedersi nè percepirsi col senso, ma solamente pensarsi colla mente. Dio è intelligentissimo, perchè l'ordine ammirabile che risplende nell'universo sarebbe inesplicabile, se quegli che formò ed ordinò e governa tutte le

cose, non fosse fornito di somma intelligenza (*De Finib.*, V, 16; - *Tuscul.*, I, 22; V, 13; - *De Leg.*, I, 7, 8). Adunque se niente havvi che non dipenda e non sia governato da Dio, è logico il conchiudere che Dio abbraccia col pensiero le cose tutte presenti, passate e future (*Tuscul.*, V, 25). Quindi Dio conosce se stesso ed il pensiero di tutte le menti (*Tuscul.*, I, 22); laonde quando gli uomini esprimono anche col puro pensiero desiderii, accade che Dio li esaudisca (*De Divinat.*, II, 30). « Nec enim ignorare Deus potest, « qua mente quisquam sit: nec frustra nec sine causa, « quid facere dignum est Deo: quod abhorret etiam « ab hominis constantia (*De Divinat.*, II, 60; - conf. Cicerone *presso Lattanzio*, *Divinat. Inst.*, V, 8) ». Dal che si può concludere che Cicerone riconosceva pure in Dio la libertà somma e perfetta riposta in ciò che la sua volontà opera sempre conforme alla sua sapienza. — Dio è buono poichè è desso che volente e libero impartisce alle cose che esistono checchè di perfezione possa in loro cadere. Epperciò Cotta, pur sostenendo le parti dell'Accademia, non dubita di affermare che la dottrina epicurea intorno alla divinità è tale da estinguere radicalmente la religione negli animi umani (*De nat. Deor.*, I, 43).

Colla bontà perfettissima in Dio è essenzialmente congiunta la perfettissima giustizia, che è la signora di tutte le virtù e senza cui niente può farsi od operarsi di lodevole. Dio non si sdegna mai come non nuoce mai (*De Officiis*, III, 28); ma siccome è in lui somma la intuizione del giusto e la ripulsione del pravo, così ha stabilito un premio a ciascuna virtù ed una pena a ciascun peccato (*De Off.*, II, 31). Qualunque cosa uomo faccia o pensi, con qual mente e con qual pietà coltivi la religione, Dio intuisce tutto e farà giustizia dei pii e degli empii (*De Leg.*, II, 17). E sebbene la

buona coscienza d'aver operato il bene sia già grande premio alla virtù; tuttavia essa aspira a premii più solidi che non statue di bronzo o corone di alloro. Epperciò per tutti coloro che hanno bene operato e ben meritato della patria avranno nel cielo un luogo a loro destinato dove beati godranno di una felicità sempiterna (*Republ.* VI, 13). Dio è santissimo, cioè puro da ogni vizio, alieno da ogni imperfezione, ottimo, detestatore di ogni nequizia, delitto, male; la sua volontà vuole sempre il bene: « neque enim mens divina sine « ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in re- « ctis pravisque sanciendis habere (*De Leg.*, II, 4) ». Dio è beato perchè conosce ed intuisce tutta la sua perfezione; ma la sua beatitudine non è riposta nell'ozio, nè nel piacere dell'animo, che emana dal corpo e ritorna al corpo, perchè in Dio non v'ha niente di corporeo; la sua beatitudine è attuosa (*De nat. Deorum*, I. 40).

Delle Opere divine.

Determinati gli attributi e le perfezioni divine, vediamo ora quali siano le opere divine. Anzitutto Dio è padre e facitore del mondo, epperciò tutto ciò che esiste debbe riportarsi a lui. Il mondo non fu fatto dal nulla, ma con certa qual materia eterna la quale ha una tale quale natura e forza propria (*De nat. Deor.*, III). « Primum igitur non est probabile, eam « materiam rerum, unde orta sunt omnia, esse divina « providentia effectam; sed habere et habuisse vim et « naturam suam. Ut igitur faber, cum quid aedifica- « turus est, non ipse facit materiam, sed ea utitur, « quae sit parata, fictorque item cera; sic isti provi- « dentiae divinae materiam praesto esse oportuit, non « quam ipse faceret, sed quam haberet paratam ».

(Cicerone *presso Lattanzio. - Divin. Instit.*, II, 9). Dalle quali parole appare manifesto che Cicerone segue l'opinione di Platone contro cui si pronunzia vigorosamente Lattanzio (*Ibid.*).

Che cosa poi Cicerone sentisse della divina provvidenza, appare chiaramente da queste parole: « Sit « igitur iam hoc a principio persuasum civibus, do- « minos esse omnium rerum ac moderatores Deos; « eaeque quae geruntur eorum geri iudicio ac numine, « eosdemque de genere hominum bene mereri »; e poco dopo: « Modestiam quandam cognitio rerum cae- « lestium affert iis, qui videant quanta sit etiam apud « Deos moderatio, quantus ordo; et magnitudinem animi, « Deorum opera et facta cernentibus; iustitiam etiam, « cum cognitum habeas, quid sit summi rectoris et « Domini numen, quod consilium, quae voluntas, cuius « ad naturam apta ratio vera illa et summa lex a « philosophis dicitur (*De Finib.*, IV, 5; - conf. *De* « *Leg.*, II, 4) ». Quindi: « Ad hominum commodi- « tates et usus tantam rerum ubertatem natura lar- « gita est, ut ea quae gignantur, donata consulto nobis, « non fortuito nata videantur; nec solum ea quae fru- « gibus atque baccis terrae foetu profunduntur, sed « etiam pecudes: quod perspicuum sit, partim esse ad « usum hominum, partim ad fructum, partim ad ve- « scendum procreatus (*De Leg.*, I, 8; - *Tuscul.*, I, « 49; - *De Finib.*, V, II; - *De Leg.*, II, 4; I, 7; III, « 1; - *Tuscul.*, I, 25) ».

A questi luoghi si debbono aggiungere ancora i seguenti: (*In Catilinam*, I, 5; - *Pro Marcello*, III; - *Ad Atticum*, I, 16; - *Ad diversos*, V, 15; - Cicerone *presso Lattanzio*, *De falsa Relig.*, I, § 24).

Dal che si raccoglie manifestamente che non solo il mondo è governato ed amministrato dalla divina provvidenza, ma ancora tutte e singole le cose umane.

Della Religione

Dio essendo, secondo Cicerone, autore e reggitore dell'universo, la meditazione delle sue perfezioni e delle sue opere ci avverte e ci spinge a piamente e santamente riconoscerlo mediante il culto. Il culto divino ha origine e nasce dalla cognizione di Dio e dalla sua prestanza: « Cultus Deorum est optimus idemque ca-« stissimus atque sanctissimns plenissimusque pietatis, « ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et « voce veneremur. Non enim philosophi solum, verum « etiam maiores nostri superstitionem a religione se-« paraverunt..... Qui omnia, quae ad cultum Deorum « pertinerent, diligenter retrectarent et tamquam rele-« gerent sunt dicti religiosi ex *relegendo,* ut elegantes « ex *eligendo*, itemque ex *diligendo* diligentes, ex *in-« telligendo* intelligentes (*De nat. Deor.*; II, 28; - conf. « *De Divinat.*, I, 4; II, 72) ».

Dalla cognizione delle perfezioni divine siamo indotti a professare una somma riverenza alla divinità ed a testimoniare questa reverenza anche con azioni sensibili. Da questa reverenza originano la pietà e la santità, perocchè: « Nec est ulla erga Deos pietas, nisi « honesta de numine divino ac mente opinio, quum « expeti nihil ab iis quod sit iniustum atque inhone-« stum, arbitrare (*Cicero pro domo*, 41). Sanctitas est « scientia colendorum Deorum (*De nat. Deor.*, I, 41) ». Epperciò: « Ii igitur sunt sancti qui meritam Diis im-« mortalibus gratiam iustis honoribus et memori mente « persolvunt (*Pro Plancio*, 33). Deos placatos, pietas « efficiet et sanctitas (*De Offic.*, II, 4). . . In specie au-« tem fictae simulationis, sicut reliquae virtutes, ita « pietas inesse non potest, cum qua simul et sancti-« tatem et religionem tolli necesse est; quibus sublatis

« perturbatio vita sequitur et magna confusio (*De nat.* « *Deor. proem.*, 2; - conf. *De Leg*, II, 8, 10) ». Infine tra le molte ragioni che ci persuadono a prestare un culto a Dio, prestantissima è questa cioè che sopra di noi veglia la divina provvidenza, ciò che Cicerone espresse colle parole: « Nec se intelligunt homines esse « consanguineos et subiectos omnes sub unam eam« demque tutelam; quod si teneretur Deorum profecto « vitam omnes viveremus » (Cicerone *presso Lattanzio*, *Divinar. Inst.*, V, 8; - conf. *Tuscul.*, I, 30; V, 25; - *Acad.*, II, 11). Del resto abbiamo veduto che lo stesso Cotta sostenitore dell'Accademia pronuncia altamente che egli, e come Cotta e come pontefice: « Nec me ex ea opinione quem a maioribus accepi « de cultu Deorum immortalium ullius umquam oratio « aut docti aut indocti movebit (*De nat. Deor.* III, 1) ».

Alla questione della provvidenza nella dottrina stoica si connettono due altre questioni gravissime, cioè quella della Divinazione e quella del Fato. Cicerone, come già abbiamo avvertito, trattò della prima in due libri: nel primo fa esporre dal fratello Quinto, acerrimo stoico, le ragioni con cui gli Stoici sostenevano la divinazione; nel secondo invece Cicerone con molto acume e con ragioni poderose si sforza di dimostrare che la divinazione è una superstizione, epperciò che bisogna combatterla e sradicarla, pur mantenendo ferma ed integra la religione. Vero è che taluno potrebbe osservare che Cicerone in altri luoghi ammette la divinazione (*De Leg.*, II, 13; III, 12, 19). Ma è facile rispondere, riflettendo che Cicerone in questi libri proponendosi di presentare leggi consentanee alla forma di reggimento da lui propugnato in quelli *De Republica*, spesso ha dovuto usare un linguaggio popolare in servigio della pubblica utilità e delle leggi patrie e degli istituti dei maggiori non per ripudiarli come superstiziosi,

ma per quanto fosse possibile per conciliarli colla filosofia, ed in tal senso aver ritenuto in grazia della religione popolare la divinazione. Laddove nell'opera *De Divinatione*, trattando l'argomento filosoficamente, non poteva non combattere la divinazione come una superstizione inconciliabile coi principii di una sana filosofia.

Rispetto al fato è anzitutto da dolersi che il libro di Cicerone intorno a questo argomento ci sia pervenuto mutilato in molte parti e mancante del principio e del fine. Dai frammenti che ci restano questo almeno appare manifesto, e cioè che Cicerone con molto vigore diede opera a confutare le ragioni con cui gli Stoici presumevano di sostenere il fato. Gli Stoici stabilivano esservi una fatale necessità, cui denominavano εἱμαρμένην, cioè un ordine ed una serie di cause, di guisa che ogni causa essendo connessa a causa, genera per sè la cosa, e tutto ciò che accade proviene dall'eterna verità e continuazione delle cause (conf. Diogene Laerzio, VIII, 149). Abbiamo altrove veduto come anche fra gli Stoici antichi vi fosse contenzione intorno al modo di interpretare questa continuazione di cause per conciliarla colla libertà umana. Quindi con ragione Cicerone in questo libro, mettendo di fronte queste interpretazioni e dimostrando come esse non riescono a salvare la libertà, rigetta il fato senza tuttavia cadere nell'altro eccesso, di ammettere cioè che le cose accadano fortuitamente, perchè niente di fortuito accade sotto il governo della provvidenza, ma siccome ella fa: « Multa improvisa nec opinata nobis, propter obscuritatem ignorationemque caussarum nonnunquam fortunam (eam) homines appellant (*Acad.* I, 7) ».

Del resto esaminando attentamente gli argomenti che Cicerone oppone al fato stoico, ci pare di non andar lungi dal vero dicendo, che egli rigettando il fato e la fortuna inclina ad ammettere che niente accade senza

una ragione sufficiente, ponendo nel numero di queste la volontà umana.

Psicologia di Cicerone.

La psicologia di Cicerone può ridursi alle questioni seguenti: 1° natura dell'anima; 2° origine e facoltà dell'anima; 3° destinazione dell'anima.

Tra i molti luoghi nei quali Cicerone parla della natura dell'anima ne recheremo un solo, ma che a nostro avviso non lascia nulla a desiderare: « Qui se « ipse norit, dice egli, primum aliquid sentiet se ha- « bere divinum ingeniumque in se suum, sicut simu- « lacrum aliquod dedicatum putabit, tantoque munere « Deorum semper dignum aliquid et faciat et sentiat: « et quum se ipse perspexerit totumque tentarit, in- « telliget, quemadmodum a natura subornatus in vitam « venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinen- « dam adipiscendamque sapientiam (*De Leg.*, I, 22; I, 8, 9, 23; *De Officiis*, I, 4, 36; *De Senectute*, XXI; — conf. Platone, *Alcibiade*, I, 148; *Fedone*, 79).

Rispetto all'origine ed alle facoltà dell'anima, dopo aver esposte ed esaminate le opinioni dei più celebrati filosofi intorno al gravissimo argomento, Cicerone si pronunzia in questo modo: « Animorum nulla in terris « origo inveniri potest; nihil est enim in animis mixtum « atque concretum, aut quod ex terra natum atque « fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem « aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil « inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis ha- « beat; quod et praeterita teneat, et futura provideat « et complecti possit praesentia: quae sola divina « sunt; neque invenietur umquam unde ad hominem « venire possint, nisi a Deo. Singularis igitur quae-

« dam natura est atque vis animi, seiuncta ab his « usitatis notisque naturis, Itaque quidquid est illud, « quod sentit, quod sapit, quod vult, quod coeleste et « divinum est ob eamque rem aeternum sit necesse « est » (*Tuscul.*, I, 27; conf. I, 25, 26 *ex Consolatione*). In molti altri luoghi Cicerone dice l'anima divina, o per imitazione di quei filosofi che facevano l'anima parte della divinità, o, ciò che ci pare più probabile, prendendo il vocabolo divino per significare ciò che è simile al divino, ciò che ha certa rassomiglianza colle perfezioni divine. Questa seconda interpretazione ci pare più conforme alla dottrina generale di Cicerone intorno all'anima, poichè Cicerone dicendo che l' anima è generata da Dio, separa e distingue l'anima da Dio.

Che poi Cicerone fosse persuaso dell' immortalità dell'anima lo ricaviamo dai passi seguenti: Primieramente, dice egli, mi servirò della testimonianza di tutti gli uomini dell' antichità, i quali quanto meno erano rimoti dalla prima divina origine, tanto meglio potevano per avventura discernere la vera natura delle cose. Pertanto una delle massime principali presso quegli uomini che Ennio chiama *Caschi*, era che colla morte non si estinguesse ogni senso, e che col cessare di vivere, l'uomo per tal modo non si distruggesse ed a tal segno che si annientasse affatto. Tal cosa si può agevolmente raccogliere non tanto da molti altri riscontri, quanto dal diritto pontificale e dalle cerimonie dei sepolcri, le quali cerimonie, uomini di grandissimo ingegno non avrebbero con tacita cura osservate, nè dichiarato colpevole di delitto inespiabile chi le violasse, se non avessero avuto altamente impresso nel loro cuore, non essere altrimenti la morte un annientamento, che ogni cosa finisse e distruggesse; ma piuttosto come una specie di partenza e mutazione di vita,

la quale aprisse la via per girne al cielo agli uomini ed alle donne illustri; e quanto agli altri, li lasciasse in terra bensì, ma che la vita loro con tutto ciò durasse (*Tuscul.*, I, 12). In secondo luogo: il consenso universale si ha da riguardare come legge della natura. Ora, se il consenso di tutti è voce della natura, e tutti gli uomini, ovunque si ritrovino, sono d' accordo nel darsi a credere esservi cose che risguardano coloro che hanno cessato di vivere, noi pure non dobbiamo pensare diversamente (*Ibid.*, 15). E come la natura ci detta esistere gli dêi, ma quali siano veniamo a scoprirlo mediante la ragione; allo stesso modo, che le anime debbano perdurare dopo la morte, lo crediamo per consenso di tutte le nazioni (*Ibid.*, 16; conf. *De Senectute*, 21; *De Amicitia*, 4).

In terzo luogo la natura medesima mostra decidere in tacito linguaggio in favore dell' immortalità, dappoichè tutti si prendono pensiero e pensiero grandissimo di cose che debbono succedere dopo la morte, ciò che l' uomo non farebbe di certo se non riguardasse come suoi anche i secoli avvenire (*Ibid.*, 14).

In quarto luogo, le cose divine che sono nell'anima, le quali non possono aver origine dal corpo, nè dalla terra, dimostrano ampiamente la sua immortalità. « Est illud quidem vel maximum, animo ipso animum « videre; et nimirum hanc habet vim praeceptum « Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non « enim, credo, id praecepit, ut membra nostra aut « staturam figuramve noscamus. Neque nos corpora « sumus; neque ego, tibi haec dicens, corpori tuo « dico. Quum igitur, nosce te, dicit, hoc dicit, nosce « animum tuum; nam corpus quidem quasi vas est « aut aliquid animi receptaculum. Ab animo tuo « quidquid agitur, id agitur a te » (*Tuscul.*, I, 22).

Ed altrove: « Si quidam Deus est, qui viget, qui sentit, « qui meminit, qui providet, qui tam regit et mode- « ratur et movet id corpus, cui praepositus est, quam « hunc mundum ille princeps Deus; et ut mundum « ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic « fragile corpus animus sempiternus movet » (*De Repub.*, VI, 24). Inoltre la divina forza della mente ci è fatta manifesta dalla memoria non meno che dalla ragione inventrice e dalla bellezza della virtù (*Tuscul.*, I, 24, 25, 26). In quinto luogo, l'essere l'anima di natura semplice e segregata da ogni concrezione mortale è pure un fortissimo argomento della sua immortalità, epperciò Cicerone rigetta la sentenza di coloro che negavano di poter intendere che cosa sia un'anima senza un corpo, argomentando così: « Mihi quidem, « naturam animi intuenti, multo difficilior occurrit co- « gitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore « sit, tamquam alienae domi, quam qualis, quum exierit « et in liberum coelum, quasi domum suam venerit » (*Tuscul.*, I, 22).

Cicerone infine fa pure suo l'argomento di Platone con cui si dimostra che l'anima è una forza che move se stessa, e conchiude in nome proprio: l'anima è dunque conscia a se stessa, che si move; del che mentre è conscia, e conscia parimente, che si muove per propria virtù, e non per esterno impulso, e che non può intervenire giammai che venga a separarsi da se stessa, epperciò essa è immortale (*Tuscul.*, I, 23).

L'anima è immortale; ma quale sarà la sua condizione dopo che sarà separata dal corpo per la morte? Cicerone pensa che l'anima dopo la morte sale in alto fino alle celesti regioni per colà godere della felicità, la quale comprende due parti, l'una delle quali consiste nella quiete e nella assensa di ogni cupidigia e perturbazione, l'altra nella contemplazione delle cose

celesti, che sono quasi l'alimento delle anime (*Tuscul.*, I, 17-20). Ed aggiunge doversi ritenere probabile la sentenza di Socrate, quando diceva due essere le strade e distinto essere il cammino che toccava di fare alle anime uscendo dal corpo: a coloro i quali si fossero contaminati di quei vizi di cui è l'uomo capace, ed abbandonandosi in preda alle passioni sfrenate, da cui accecati, o si fossero nella vita privata e famigliare lordati di colpe e di misfatti, o in danno del pubblico avessero macchinato frodi imperdonabili, essere forza di fare un cammino inospito, lontano affatto dal consorzio degli dêi; a quelli poi che retti e puri si fossero conservati, e tenuti lontani il più che si possa dai contagiosi influssi del corpo, e sempre avessero cercato di sfuggirli, avessero insomma in corpi umani imitata la vita degli dêi, agevolissimo essere ed aperto il ritorno al cielo, onde erano venuti (*Tuscul.*, I, 30).

Ma se gli argomenti fin qui addotti dimostrano chiaramente che Cicerone riteneva fermissimamente l'immortalità dell'anima, non dobbiamo tacere che negli scritti di Cicerone si incontrano anche molti passi in cui sembra metterla in dubbio. Quindi avvenne che non mancarono nè mancano critici, i quali pretendono che i luoghi da noi recati non esprimono gli intimi sentimenti di Cicerone, ma sono piuttosto giuochi di ingegno e fiori d'eloquenza (conf. Middleton, *Life of Cicero*, t. II, *Sec.*, 12, p. 351).

L'accusa è abbastanza grave per meritare un serio esame. Anzitutto riflettiamo che se si scrutano attentamente e si paragonano tra di loro i passi in cui Cicerone sembra dubitare dell'immortalità dell'anima, si intenderà facilmente che dagli stessi non può infirmarsi la prima sentenza. Infatti, per accertarcene, basterà mettere bene in chiaro l'intento che in questi ultimi luoghi si propone di conseguire. Volendo con-

solare amici che avevano avuto la disgrazia di perdere persone a loro care, per dimostrare che la morte non è da riporsi tra i mali, egli adoperava il noto dilemma: « Nihil mali esse in morte; in qua si resideat sensus, « immortalitas illa potius quam mors ducenda sit; sin « sit amissus nulla videri miseria debeat, quae non « sentiatur » (*Ad divers.*, V, 16; conf. *Ibid.*, VI, 22). D'altra parte, essendo a Cicerone ben noto l'animo e l'ingegno di coloro a cui scriveva, non è da meravigliare che adoperasse quegli argomenti che reputava più confacenti a persuaderli. Ora tra questi suoi amici, alcuni, come Torquato, erano seguaci della dottrina epicurea, quindi per consolarlo apportava le ragioni della scuola epicurea, ritenute più efficaci in tali circostanze. Oltre di che vuolsi notare che quando Cicerone ripete essere la morte il fine di ogni male, intende significare che la morte è piuttosto la cessazione dei mali fisici, che non essa stessa un male, perchè qualunque dolore suppor vi si voglia, questo non può essere più breve, poichè si muore in un istante (*Tuscul.*, I, 34).

Vero è che altri potrebbe insistere opponendoci questo luogo: « Nam nunc quidem quid tandem illi mali « mors attulit? Nisi forte ineptiis ac fabulis ducimur, « ut existimemus illum, apud inferos impiorum sup- « plicia perferre, ac plures illic offendisse inimicos, « quam hic reliquisse: a socrus, ab uxorum, a fratris, « a liberum poenis actum esse praecipitem in scele- « ratorum sedem atque regionem. Quae, si falsa sunt, « id quod omnes intelligunt, quid ei tandem aliud « mors eripuit, praeter sensum doloris » (*Pro Cluentio*, 61). Anzitutto osserviamo che qui Cicerone si serve di tal argomento come di un mezzo oratorio per difendere il suo cliente; in secondo luogo riflettiamo che nell'orazione *Pro Rabirio* Cicerone parla della stessa materia in modo del tutto diverso. Quindi il voler dal

passo sopraddetto conchiudere che Cicerone nega l'immortalità dell'anima, è, a nostro avviso, un voler precipitare la conclusione. Infatti Bayle, che niuno può ricusare come autorità competentissima, non dubita di scrivere: « On aurait le plus grand tort du monde à « conclure de ce passage que Ciceron ne croyait ni « un'autre vie, ni la providence des Dieux: ses écrits « témoignent trop visiblement le contraire » (*Article César*, nota H).

Aggiungiamo per ultimo che Cicerone, nel II delle *Tusculane* enumera gli argomenti di coloro che reputano l'anima mortale; ciò che egli fa e per mostrare che essi non reggono al paragone di quelli addotti nel primo libro in appoggio della sua immortalità, e per consolare coloro che opinano estinguersi ogni sentimento colla morte; cosicchè non potendo convincerli della immortalità dell'anima, che è lo scopo del libro, cerca almeno di persuaderli non doversi riporre la morte tra i mali.

Anche nel *De Senectute* e *De Amicitia* troviamo riportato il dilemma già riferito nell'intento, come noi pensiamo, di convincere anche quelli, che opinassero l'anima perire col corpo, non dovevano tener in non cale i suoi consigli e far minore stima dell'esercizio della virtù. Ma pur concedendo che Cicerone piegasse qualche volta il suo discorso alle esigenze e condizioni del suo uditore, non dobbiamo tacere che egli non solamente non approvò mai l'opinione della mortalità dell'anima, ma la combattè sempre, e sempre tenne fermo che l'anima fosse immortale.

Morale di Cicerone.

È generalmente consentito che Cicerone nella morale si eleva al disopra di tutti gli antichi; la ragione

di ciò noi la troviamo nella tempra dell'ingegno e nel carattere stesso di Cicerone. Imperocchè Cicerone, scrive il Ritter, alla conoscenza perfetta degli uomini e delle cose riuniva un sentimento squisito del diritto, una grande benevolenza per l'umanità, molto attaccamento pe' suoi amici, che gli restarono fedeli anche ne' suoi rovesci (Ritter, *Geschichte der philosophie*, t. IV, p. 76). Può darsi a Cicerone, aggiunge il Villemain, un titolo che va raramente unito a quello di grande uomo, il nome di uomo virtuoso, perchè non ebbe che debolezze di carattere senza alcun vizio, e cercò sempre il bene pel bene stesso, od almeno pel più scusabile dei motivi, la gloria. Il suo cuore si apriva naturalmente a tutte le nobili impressioni a tutti i sentimenti puri e retti... Erasmo, continua Villemain, aveva un entusiasmo illuminato per la morale di Cicerone, e la giudicava degna del Cristianesimo.... Cicerone non perdè nulla attraversando i secoli; egli rimane al primo posto come oratore e come scrittore. Forse, se lo si considera nello insieme e nella varietà delle sue opere, è permesso di vedere in lui il primo scrittore del mondo (*Études litt. anc.*, pag. 29; — *conf. Il trattato di Cicerone sui doveri*; Conferenza tenuta alla Società per la Coltura della Donna. per Luigi Ferri, pubblicata nella *Filosofia delle Scuole Italiane*, anno X, vol. XIX, dispensa 3ª).

Se Cicerone dichiara che anche nelle questioni morali non crede dover rigettare la dottrina della probabilità, non si professa meno apertamente seguace dello Stoicismo, ma non dello Stoicismo, quale era stato insegnato dagli antichi Stoici, bensì dello Stoicismo temperato dai precetti platonici ed aristotelici, interpretato da Panezio. Ritenendo poi che non possa darsi solida dottrina morale, se non da coloro che pongono a base della stessa o l'onesto solo o princi-

palmente l'onesto, rigetta tutte le dottrine che non muovono da questi principii ed anzitutto l'epicurea, come quella che era inconciliabile colla vera onestà e colla vera virtù. Cicerone pone come mediani tra gli Stoici antichi, che pretendevano di fare del loro saggio quasi un Dio, sconoscendo così la natura umana, e gli Epicurei, che fanno del loro saggio quasi un bruto, sconoscendo egualmente la natura umana, gli Accademici ed i Peripatetici, la cui dottrina intorno al fine dei beni e dei mali è da lui preferita a tutte le altre. Notando però che sebbene dagli Accademici e dai Peripatetici si anteponessero alle cose che sembrano utili le oneste, tuttavia queste non essendo poste in tanta luce quanto dagli Stoici, pei quali l'onesto solo è utile, e niuna cosa può essere veramente utile che non sia onesta, mentre per quelli vi può essere qualche cosa onesta non utile, o qualche cosa utile non onesta, egli dichiara che in tale argomento segue gli Stoici.

La filosofia morale presso gli antichi comprendeva, generalmente parlando, tre questioni, cioè: 1° Che cosa sia il bene; 2° Che cosa sia la virtù; 3° Che cosa sia il dovere. Ma quest'ultima questione veniva generalmente inchiusa nella seconda; gli Stoici invece pei primi ne fecero una parte speciale dell'etica. Inoltre il modo seguito nella esposizione della morale era o teoretico o parenetico; il primo consisteva nello scrutare l'origine e la natura dei costumi e nello indagare le fonti del giusto, dell'equo, del buono; e questo modo è quello che usa Cicerone nel *De Finib.*; il secondo versava sulle stesse materie, ma la forma era più popolare e più alla portata dell'intelligenza comune, e questa è quella che Cicerone adopera nel *De Officiis*, nelle *Tusculane* ed in altri scritti. Perchè Cicerone desse la preferenza a questa forma, segnatamente nel *De Officiis*,

ce lo dice con queste parole: « Omne quod de re « bona dilucide dicitur, mihi praeclare dici videtur, « istius modi autem res dicere ornate velle, puerile « est; plane autem et perspicue expedire posse, docti « et intelligentis viri » (*De Finibus*, III, 5).

Inoltre è pur facile dimostrare che tale forma era quella che meglio poteva corrispondere all'intento che si proponeva di raggiungere col suo trattato dei doveri, poichè egli non voleva già presentare un generale e compiuto trattato di morale, ma riguardando all'indole dei tempi suoi ed alle condizioni della Repubblica, cercare principalmente di formare l'uomo di Stato, il quale non poteva riuscire perfetto se non mediante una istituzione perfetta della vita domestica e sociale, intento che non avrebbe potuto conseguire se il libro non fosse stato alla portata dell'intelligenza comune.

Quale fosse poi l'importanza che Cicerone attribuiva all'etica, appare luminosamente da queste parole: Essendovi nella filosofia molte cose gravi ed utili, le quali sono state con diligenza e copia dai filosofi trattate e discusse, mi paiono poi amplissimamente estendersi quelle che si sono per essi dettate ed insegnate intorno ai doveri. Chè non havvi parte niuna della vita, sia che ella versi nelle pubbliche o nelle private faccende, o nelle forensi, o nelle domestiche, o che tu debba tra te stesso alcuna cosa meditare, o con altri trattare, la quale possa sottrarsi alle leggi del dovere; e nell'osservanza di questo è riposta tutta l'onestà della vita, e nella trascuranza la turpitudine (*De Officiis*, I, 2). Ciò premesso, vediamo come Cicerone comprese ed espose la dottrina intorno ai doveri nel suo trattato *De Officiis.*

Vi sono due questioni fondamentali intorno al dovere, dice egli: l'una che riguarda il fine dei beni dal quale si deducono i doveri perfetti che si riferiscono alla sapienza, l'altra i precetti che spettano alla

istituzione della vita comune. La prima ha per oggetto di investigare se ogni dovere sia egualmente perfetto, o se ve ne sia alcuno maggiore e più perfetto e cose simili; la seconda ha per iscopo di indagare quali siano i precetti per ben regolare e dirigere la vita in tutte le sue parti. Ora riguardo a questi precetti debbe anzitutto osservarsi, che sebbene essi dipendano dalla conoscenza del sommo bene, pure questa loro rimota dipendenza non apparisce tanto chiaramente, quanto la loro attinenza colla vita comune: è di questi che egli si propone di trattare specialmente. Tuttavia aggiunge: Ma havvi ancora un'altra divisione del dovere; altro dicendosi quasi dovere mediano, altro quasi dovere perfetto; e questo noi diciamo dovere retto, e quello dovere comune; il primo o retto i Greci lo denominano *κατορθώμα*, il secondo o comune *καθήκον*. E questi si definiscono per modo che il retto, qual egli sia, è dovere perfetto; il mezzano poi o comune è detto quello del quale, perchè sia posto in pratica, si può rendere una qualche buona ragione (*De Officiis*, I, 3).

Cicerone avendo in principio di questo stesso capo detto di meravigliarsi perchè Panezio avesse ommesso di definire il dovere, mentre tutto il discorso debbe rivolgersi su questo; non mancarono espositori che mossero lo stesso rimprovero a Cicerone. Ora è verissimo che Cicerone non incomincia la sua trattazione colla definizione del dovere in universale, ciò che gli sarebbe stato facile prendendola dagli Stoici antichi; ma ciò non fece scientemente, perchè il suo intento non era di trattare l'argomento teoreticamente ma popolarmente; quindi gli bastava dare quelle definizioni del dovere che dovevano servire di fondamento alla sua trattazione, e ciò fece colla massima chiarezza.

Stabitita la definizione dell'oggetto da trattarsi, Cicerone passa alla divisione del medesimo; e questa

fonda sulla maniera di deliberare intorno a ciò che debbe farsi, deliberazione che debbe necessariamente precedere l'azione perchè se ne possa rendere ragione. Ora secondo Panezio, dice Cicerone, per tre modi può l'uomo determinarsi a fare o non fare una cosa, epperciò la deliberazione riguarda: 1° Se la cosa da farsi sia onesta o turpe; 2° Se sia utile o no; 3° Se l'onesto pugni con ciò che ha l'apparenza dell'utile. Ma, aggiunge Cicerone, in questa divisione si sono tralasciate due cose, ed è vizio grandissimo di tralasciar alcuna cosa nel fare la divisione: perocchè non solamente si suole deliberare se sia cosa onesta o turpe, ma ancora quale fra due proposte onestà sia più onesta; e parimente quale fra due utilità sia più utile. Così la materia che Panezio giudicò doversi dividere in tre parti, devesi effettivamente dividere in cinque. In prima dunque debbe trattarsi dell'onesto, ma in due modi (ciò che forma il soggetto del 1° libro); di poi per egual maniera dell'utile (libro 2°), e della comparazione dell'onesto coll'utile (libro 3°) (*De Officiis,* I, 3).

Rispetto poi ai doveri stessi, la divisione più naturale seguendo gli Stoici era quella delle stesse virtù cardinali, epperciò la trattazione avrebbe dovuto cominciare dai doveri di prudenza, e continuare con quelli di giustizia, di temperanza e di fortezza. Ma poteva pure seguirsi un'altra divisione prendendo a base le tre parti della natura umana, cioè l'appetito, la ragione e la tendenza sociale. In questa divisione l'azione doverosa procede dall'unica virtù, e questa sembra più conforme al costitutivo stesso della morale stoica; ed è questa la divisione che segue Cicerone.

L'onesto è desso qualche cosa di convenzionale, ovvero qualche cosa di naturale? In altri termini, investigando la natura dell'uomo possiamo noi scoprirvi i germi ed i principii dell'onesto? Cicerone risponde

affermativamente, e questa ricerca lo conduce a stabilire che l'onesto non può consistere che nella ricerca ed investigazione del vero; nella conservazione dell'umana società dando a ciascuno il suo ed osservando inviolabilmente, i patti; nella grandezza e costanza di animo generoso ed invitto; nell'ordine e nella misurata condotta di tutto ciò che si fa e si dice. Dalle quali cose tutte ne risulta e componesi quella onestà, che noi andiamo cercando, conchiude Cicerone, e che se anche non è chiara ed illustre, onesta cosa è nondimeno; e che se da niun si lodasse, pur diciamo con tutta verità essere di sua natura lodabile (*De Officiis*, I, 4).

Ora, sebbene le quattro parti dell' onesto siano fra se congiunte e legate, tuttavia da ciascuna nascono certe speciali qualità di doveri, epperciò Cicerone tratta di ciascuna partitamente, ma non con eguale estensione, incominciando dalla prudenza e progredendo alla giustizia, alla fortezza ed alla temperanza. Notiamo ancora che nell'investigare i doveri che si riferiscono a ciascuna virtù cardinale mette pure in viva luce i vizii che vi si oppongono.

Il ritrovamento e l'investigazione del vero, in cui Cicerone ripone la sapienza e la prudenza, è pure secondo lui la virtù che più si accosta e conviene alla natura umana, perchè tutti siamo naturalmente tirati e sospinti da un vivo desiderio di conoscere e di sapere. A questa virtù si oppongono due vizii: il primo di ritenere le cose incognite per cognite e di assentirvi temerariamente; il secondo di porre intensissimo studio e troppa cura in cose oscure e difficili ed oltracciò non necessarie. Perciò la ricerca del vero non deve spingersi fino al punto che ci impedisca dall'operare; atteso che tutta la stima della virtù consista nell'azione, e bisogna saper temperare l'una cosa coll'altra. Quanto

alle tre virtù, quella sopratutto si estende e diffonde che riguarda la conservazione e l'incremento della società umana e la vita comune; e questa ha due parti cioè la giustizia e la beneficenza, la quale si chiama anche liberalità ovvero benignità. Fondamento della giustizia è la fede, cioè la ferma osservanza e verità di tutto ciò che si dice e si promette; credo, dice Cicerone, che la fede sia così chiamata dal verbo *fiat* perchè colle parole facciamo ciò che promettiamo di fare. Stabilita la base della giustizia, Cicerone si diffonde a trattare dei doveri che provengono dalla medesima come dalla liberalità e dei modi con cui si può offendere, ossia dei vizii opposti alla giustizia ed alla liberalità.

Passando quindi alla terza virtù cardinale, che definisce cogli Stoici quella virtù che combatte per l'equità, riflette molto giustamenie che niuno può essere chiamato forte se conseguisce tal gloria usando ingiustizia o maliziosi stratagemmi; attesochè non possa esservi cosa giusta che non sia onesta. Il vizio per così dire principale che si oppone alla fortezza è la petulanza ed avidità di signoreggiare; poichè è assai difficile che chi agogna di sovrastare a tutti possa osservare l' equità compagna indivisibile della giustizia. Rispetto poi al campo in cui può esercitarsi la fortezza, cioè nel civile o nel militare, Cicerone non dubita di affermare che essa si esercita con più merito nei maneggi delle cose civili che non in quello delle cose militari, e conforta la sua sentenza con esempi tolti dalla storia greca e romana (I, 19, 20).

Viene per ultimo a trattare della quarta parte dell'onesto che contiene in sè la verecondia, che è ornamento della vita, la temperanza, la modestia, il dominio delle passioni, la misura in tutte le cose, d'onde nasce ciò che in latino si può chiamare decoro. Il quale è duplice, universale cioè e particolare; il primo

si estende a tutto l'onesto, il secondo, al primo subordinato, risguarda ciascuna parte dell'onesto. Il primo è quello che conviene all'eccellenza dell'uomo in quanto l'uomo si solleva al disopra e si distingue da tutti gli animali; il secondo è quello che per modo è uniforme alla natura di ciascuno, che in lui apparisca moderazione, e temperanza, congiunta a certa gentilezza, gravità e dignità (*De Off.*, I, 21). È appena necessario di aggiungere che Cicerone si diffonde largamente nel trattare dei singoli doveri che scaturiscono dalle quattro fonti dell'onesto, come dei vizii che vi si oppongono e nel farne l'applicazione a tutte le condizioni della vita umana.

Dopo aver trattato di tutte le parti dell'onesto, Cicerone passa alla comparazione dell'onesto coll'onesto, per vedere in caso di dubbio quale dei due sia più onesto ed in conseguenza da preferirsi nei casi pratici della vita. Questa seconda parte, come già abbiamo avvertito, era stata tralasciata da Panezio, e molto opportunamente, a nostro avviso, Cicerone aggiunse « ex penu suo ». Nè ci muovono punto le ragioni di quei critici, i quali giudicano che Cicerone poteva fare a meno d'instituire questo paragone, attesochè secondo essi ciò appartiene piuttosto alla casuistica che non all'etica propriamente detta. Ripetiamo che non ci muovono tali ragioni perchè pensiamo che tutto ciò che può recare lume alla soluzione dei problemi morali, e si connette logicamente colla dottrina dei doveri, non è mai un fuor d'opera, e con molta ragione Cicerone ne rilevava la mancanza nei libri sui doveri di Panezio.

Tutta l'onestà essendo formata dalla prudenza, dalla giustizia, dalla fortezza e dalla temperanza spesse volte, dice Cicerone, avviene che per distinguere i doveri si abbia a far comparazione delle suddette virtù fra loro. Io dico, continua egli, che si accostano più alla na-

tura quei doveri che hanno per oggetto la società e riguardano la giustizia, che quelli i quali derivano dalla ricerca della verità, ed eccone la ragione. La sapienza detta dai Greci σοφία, poichè la prudenza che essi chiamano φρόνησις, è una cosa da quella diversa, e altro non è che una scienza del bene e del male; la sapienza che fra tutte le virtù è la prima, si definisce scienza delle cose divine ed umane; in cui si contiene il vincolo di società che passa fra gli dêi e gli uomini; e se ella è massima, come è verissimo, massimo è il dovere che risguarda la società; perocchè lo studio e la contemplazione delle cose naturali sono per così dire monchi ed imperfetti, se non vi si aggiunge l'azione, e questa azione si fa soprattutto conoscere nella conservazione degli uomini. Quindi i doveri di giustizia, i quali hanno per mira i beni della società hanno a preferirsi agli studi ed agli uffizii della scienza. E se la cognizione delle cose non andrà congiunta con quella virtù, da cui dipende la conservazione della società umana, sarà una cognizione digiuna e solitaria (*De Officiis*, I, 45).

Esaminando poi se i doveri che nascono dalla giustizia debbansi mai sempre anteporre agli uffizii della verecondia, della modestia e della temperanza, Cicerone risponde recisamente di no; attesochè ci sono cose di tale bruttezza che neppure per conservare la patria è lecito all'uomo di farle; e l'uomo prudente non farà mai tali cose per la repubblica, nè la repubblica permetterà giammai che le faccia. Laonde la conclusione che si ricava da tutto ciò, è che a tutti gli uffizii quelli sono preferibili dai quali dipende la conservazione della società umana, perocchè ogni cognizione ed ogni lume di prudenza va a terminare in qualche operazione saggia e regolata, e assai più si stima chi opera bene che chi pensa bene; e ri-

spetto ai doveri di giustizia si deve il primo luogo agli Dei immortali, il secondo alla patria, il terzo ai genitori e poi di grado in grado agli altri (*Ibid.*, 46).

Cicerone nel proemio al secondo libro degli Offizi, si propone l'obbiezione che fu poi tante volte ripetuta, e cioè, come professandosi egli Accademico potesse dar precetti intorno ai doveri: mi viene opposto, dice egli, che io sono poco costante nelle mie massime, perchè asserisco che non si può saper di certo cosa veruna, e nulladimeno soglio disputare di varie cose e presentemente vado spiegando i precetti dei doveri. Vorrei che costoro comprendessero bene la mia opinione; imperocchè non sono già di coloro che niente approvano e passano da un errore all'altro. Che mente sarebbe mai la mia, o per meglio dire, che vita, tolte di mezzo le regole non solamente del disputare, ma anche del vivere? Per verità, siccome alcuni filosofi affermano che delle cose altre sono certe, altre incerte, così io discordando da questi dico che alcune cose sono probabili, altre improbabili. Che cosa v'ha dunque che possa impedirmi di attenermi a quelle cose che sono probabili e riprovare le opposte, e starmi lontano dall'arroganza di francamente affermare, e scansare così la taccia di temerità che è così contraria alla sapienza? (*De Officiis*, II, 1).

Risolta l'obbiezione, e rivendicatosi il diritto di poter parlare dei doveri senza tuttavia assumere un tuono dogmatico e perentorio, Cicerone stabilisce anzi tutto che l'utile realmente e di sua natura non può mai separarsi dall'onesto, benchè si separi nel nostro modo d'intendere e di parlare. Egli riflette che nel valutare l'utile la consuetudine ha di molto traviato, attesochè a poco a poco si arrivò a tal segno che separandosi l'onesto dall'utile si volle far credere che vi fosse qualche cosa onesta, la quale non fosse ancora utile e

qualche cosa utile che non fosse onesta, della quale distinzione, aggiunge egli, non poteva introdursi nel mondo peste maggiore. Invece alcuni filosofi congiungono ed insieme distinguono questi tre generi, dicendo che tutto ciò che è giusto è altresì utile; e ciò che è onesto è ancora giusto, dal che nasce che tutte le cose oneste sono similmente utili. Ma chi non arriva a capir ciò dirittamente, bene spesso piglia l'astuzia per sapienza e guarda con somma ammirazione gli uomini doppi e maliziosi. Ma egli è necessario di levare loro di capo tale errore e ridurli onninamente a sperare che colle sole azioni oneste e giuste, non già colla frode e coll' astuzia potranno conseguire ciò che loro sarà utile (II, 2).

Tracciato così l'oggetto del secondo libro, Cicerone discorre largamente delle cose utili che conferiscono ad accrescere ed onestare la vita umana, della grazia, della gloria, che possiamo acquistare conservandoci onesti; quindi del modo con cui possiamo legittimamente conseguire le cose utili e far onesto uso delle medesime, siano esse animate od inanimate; infine del modo di esercitare la liberalità e la beneficenza per procacciarsi la stima e l'affetto di tutti. Conchiude poi questo secondo libro col paragonare brevemente l'utile con l'utile, indicando alcune norme da seguire per rilevare tra due cose utili quale sia più utile in dati casi e da preferirsi.

Nel terzo libro Cicerone si propone di ricercare se l'utile possa compararsi giammai coll'onesto perfetto o con quello che si dimanda medio. Panezio, scrive Cicerone, trattò dell'onesto e dell'utile in tre libri e promise di scrivere in appresso anche intorno a quella parte che or ora ci siamo proposta, ma non tenne parola, benchè al dire di Posidonio suo discepolo vivesse ancora trent'anni dopo la pubblicazione di quei tre libri.

E resto meravigliato, continua egli, che Posidonio abbia toccato questo luogo succintamente in certi commenti, confessando egli stesso che in tutta la filosofia non ve n'ha alcun altro più necessario a sapersi. Nè posso in alcun modo approvare il giudizio di coloro che asseriscono aver Panezio per trascuraggine lasciato questo luogo, ma penso che a bello studio lo tralasciasse e ciò con ragione, perchè l'utile non può mai venir a paragone coll'onesto. Ma siccome qualche volta l'utile può prendere sembianza di onesto, quindi per non errare in materia tanto importante è necessario che noi abbiamo in pronto una certa regola mediante la quale possiamo in tutte le circostanze distinguere l'utile dall'onesto, ed attenendoci a questo non manchiamo ad alcun dovere. Ora questa regola è la seguente: « quae « honesta sunt anteponuntur iis, quae videntur utilia », perchè « quidquid honestum est, idem utile videtur; « nec utile quidquam, quod non honestum ». Da questo principio inconcusso consegue che: « unum debet « esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas cuius- « que et universorum », perchè: « si ad se quispiam « rapiat, dissolvetur omnis humana consortio » (III, 1-7). Proposta la regola, Cicerone ne fa una luminosa applicazione ai varii casi in cui l'utile si presenta coll'apparenza dell'onesto, e dimostra che in tutti l'onesto debbe prevalere all'utile anche presentandosi sotto le apparenze dell'onesto.

Per poco che riandiamo la dottrina dei doveri quale risulta dal *Trattato degli Officii*, non tarderemo a scorgere, che egli non fu solo seguace degli Stoici ed imitatore di Panezio, ma anche in talune parti e non certo delle meno importanti originale. E primieramente è degno di nota ciò che abbiamo citato del secondo capo del libro secondo, dove trattando dell'utile in generale, pone i veri principii per giudicare rettamente

dell'utile, il quale non può mai separarsi dall'onesto. Nel libro terzo poi insistendo sugli stessi principii, e venendo alla questione proposta, ma non risolta da Panezio, con varii argomenti dimostra che la soluzione della stessa consiste nel trovar una regola, seguendo la quale nel confronto delle cose, non ci discostiamo mai dal dovere. Il levar ad altri, dice Cicerone, qualche cosa per accrescere il proprio comodo coll' altrui incomodo è più contro natura, e ad essa si oppone più della morte, più della povertà, del dolore, delle altre disgrazie tutte che possono avvenire o al corpo o ai beni esterni. La ragione naturale è dunque una legge umana ed insieme divina, a cui chi vuole debitamente obbedire, e così farà ognuno che vorrà vivere secondo i dettami di natura, non ardirà giammai di desiderare la roba altrui, e molto meno rapirla, appropriarsela. Dobbiamo dunque tutti andar d' accordo in questo, cioè che l'utilita particolare è inseparabile dall'universale; e se ciascuno vorrà tirarla a sè, si sciorrà l'umano consorzio. Perocchè se la natura prescrive e comanda che l'uomo porga aiuto e provvegga all'altro uomo, qualunque egli sia, non per altra ragione che per esser uomo, bisogna confessare che l' utilità universale sommamente conformasi alla stessa natura. Posto ciò per vero, come è verissimo, non può negarsi che noi tutti dobbiamo vivere sotto una stessa e sola legge di natura; e se così è, secondo questa legge certamente uno non può far torto all'altro (III, 3). D'onde si scorge che le virtù cardinali tutte riguardano la utilità comune, quindi niente è utile se non è onesto, niente onesto che non sia utile. Vero è che coloro, i quali misurano le cose dall'utilità, non dall'onestà, nel dubitare sogliono mettere in paragone coll' onesto ciò che stimano utile: non così però fanno gli uomini dabbene. Ed io credo che Panezio, quando disse che

gli uomini sogliono comparare e dubitare, abbia inteso del solo uso, non mai della necessità di dover ciò fare. Perocchè ella è cosa sommamente turpe non solo stimar ciò che pare utile più dell'onesto, ma ancora far confronto di questo con quello (*Ibid.*, *ibid.*).

Il Tennemann e con lui altri, pretende che Cicerone nella disquisizione intorno alla natura dell'onesto sia stato poco conseguente, perchè, dice egli, Cicerone pone da una parte che l'onesto debba cercarsi per la sua natura e per se stesso, e dall'altra che l'onesto è indissolubilmente congiunto coll'utile; d'onde consegue che quello non si cerca senza di questo. Inoltre, Cicerone sostiene pure che la virtù vuol essere cercata e coltivata per se stessa senza alcuna speranza di premio (*Acad. priorum*, II, 46; - *De Leg.*, I, 18), mentre in altro luogo insegna che prima legge di natura è che le nostre azioni giovino a noi stessi, epperciò rovinare i fondamenti della natura quelli che separano l'utile dall'onesto (*De Off.*, III, 25).

Ma a noi questa critica non pare in alcun modo fondata, perchè se v'ha un punto sopra cui Cicerone insista di più è certamente questo, che l'onesto non può mai essere costituito dai comodi e vantaggi che possono derivarne; perocchè niuna cosa è onesta perchè utile, ma bensì utile semprechè sia onesta. Se non che nella natura l'onesto è così congiunto coll'utile che non se ne può separare, come pure che in noi vi ha certa appetizione inestinguibile anche dell'utile. Ma Cicerone aggiunge non già che noi dobbiamo cercare l'onesto per nostro vantaggio, ma che possiamo anche cercare l'utile, e questo utile non consiste solo nei piaceri del corpo, nei beni esterni, ma ancora nella buona coscienza (*De Off.*, III, 28). E poichè: « Nus-
« quam possumus, nisi in laude, decore, honestate,
« utilia reperire; utilitatis nomen, non tam splendidam

« quam necessariam ducimus (*Ibid.*, *ibid.*) »; quindi anche la virtù si riferisce alle cose utili. È dunque lecito desiderare l'utilità, ma questa vuol essere mai sempre subordinata all' onesto in modo che non sia mai studio del nostro utile, ma bensì dell'utilità universale. — Abbiamo già avvertito che Cicerone nell'esporre la dottrina dei doveri nel *De Officiis*, intese di trattarla popolarmente e non teoreticamente, perchè ciò aveva fatto in altre opere. È dunque necessario che presentiamo un breve esame de' suoi pensamenti anche intorno a questo punto.

Egli sostiene anzitutto che Zenone nella dottrina morale discorda dai vecchi Accademici e dai Peripatetici nelle parole e non nella sostanza, epperciò lo biasima come quegli che non avendo nulla da mutare o da riprendere nella dottrina costituita da Socrate e da Aristotele, l'abbia abbandonata per metterne fuori una, da lui creduta nuova, ma che in fatto non discorda da quella nè nella partizione, nè in alcuna cosa di qualche momento, bensì in alcune parole nuove e nel modo di discorrerne (*De Finib.*, IV, 1, 5).

Infatti, avendo gli Accademici antichi e segnatamente Polemone insegnato essere bene sommo il vivere secondo natura, lo stesso, ripeterono gli Stoici aggiungendo per queste parole dinotarsi tre cose: l'una, come se si dicesse vivere usando della scienza di quelle cose, che accadono da natura; l'altra, vivere serbando tutti o quasi tutti i doveri medii. Ma un cotal dire è dissimile dal primo, perciocchè la prima maniera includendo il dovere perfetto, che gli Stoici dicono κατόρθωμα, non appartiene che al savio, e questa non includendo che il dovere incoato, ma non perfetto, può incontrarsi anche in molti insipienti. La terza maniera sarebbe poi come dire: vivere godendo di tutte o della maggior parte di quelle cose che sono secondo natura, e ciò non è lo-

cato, dicono gli Stoici, nel nostro operare. Conciossiachè ei si compone e di quel genere di vita che si ordina nella virtù, e sì di quelle cose, che sono secondo natura, e che non sono in nostro potere. Ma appunto questo supremo bene che viene inteso nel terzo significato, e quella vita che in questo supremo bene si vive, perchè unita a lei è la virtù, non è che del solo savio; e tale si è il fine dei beni, che fu, come pur sanno gli Stoici, da Zenocrate e da Aristotele posto. Adunque gli Stoici prendono le mosse da quella prima costituzione di natura da cui movevano gli antichi Accademici ed Aristotele (*Ibid.*, 6), la quale esponevano con queste parole.

Ogni natura vuol essere conservatrice di sè, acciocchè si rimanga salva e serbisi nel genere proprio. Per ciò dicono che fûr trovate anche le arti, che aiutassero la natura; e tra le altre primamente quella che è l'arte del vivere, perchè conservi ciò che diè natura, e ciò che non diede, procacci: e ancora i medesimi spartivano la natura dell'uomo in animo e corpo. E poichè avevano detto che tanto l'uno quanto l'altro sono desiderabili per sè, dissero pure che sono desiderabili per sè le doti sì dell'uno come dell'altro; ed avendo molto lodevolmente anteposto l'animo al corpo, così ancora anteposero i beni dell'animo a quelli del corpo. Ma perchè riguardarono la sapienza come custode e procuratrice dell'uomo, la quale fosse della natura compagna ed aiutatrice, questo dissero essere l'uffizio della sapienza di aver cura di quest'uomo che è composto di animo e di corpo, e di conservare e mantenere in lui sì l'uno come l'altro. E così, posta semplicemente da prima la cosa, esaminando con più diligenza il resto, vennero nell'opinione che i beni del corpo avessero pure un qualche pregio. Più accuratamente poi presero ad esaminare i beni dell'animo, e trovarono primieramente

che sono in essi dei semi di giustizia; e primi intra tutti i filosofi insegnarono essere per naturale inclinazione che i procreati sieno amati dai procreatori, e questo ancora che nell'ordine dei tempi è più antico, venir da natura il vincolo che lega in maritaggio l'uomo e la donna; dal qual fonte poi viene l'amor della parentela. E così avendo preso le mosse da questi principii si fecero a spiegare l'origine ed i progressi di tutte le virtù, Da questo conobbero formarsi la grandezza d'animo, con cui ci diviene facile mostrare il viso e resistere alla fortuna, tra perchè le cose più grandi stanno tutte in potere del savio, e sì perchè una vita ordinata alla scuola degli antichi filosofi facilmente sta sopra alle mutabilità ed alle ingiurie della fortuna. Appresso insegnarono che pei principii che l'uomo ha da natura, viene stimolato ad ampliare certi beni, volgendosi alla disquisizione ed alla contemplazione dei segreti della natura, perchè ingenito è nelle menti l'amor del sapere, dal quale nasce pure la brama del ragionare e del disputare cogli altri uomini. E perchè questo animale è il solo che sia nato capace a sentir pudore e vergogna e che sia spinto verso l'unione e la società degli altri uomini, e che si guardi in ogni cosa dal fare e dal dire se non ciò che è onesto e decente; per questi principii, come si è già detto, quasi fossero semi posti da natura nell'uomo, compiesi la temperanza, la modestia, la giustizia ed ogni altra simile virtù (*Ibid.*, 7).

Dopo aver tracciato con tanta maestria e con tanto acume la dottrina morale degli antichi Accademici e Peripatetici, Cicerone aggiunge: Gli Stoici confesseranno che tutte codeste cose furono egregiamente dette, nè che questa fu la cagione per cui Zenone si tolse da loro. Altre ragioni, diranno, io credo, cioè che gli antichi erano in grandi errori, cui Zenone, vogliosissimo

di trovar il vero, non potè per verun modo tollerare. Perciocchè qual cosa havvi più stravolta, più insoffribile, più stolta di quella, di porre la salute, la privazione del dolore, l'interezza della vista e di tutti i sensi nel numero dei beni, anzichè dire che fra queste cose e le contrarie ad esse non v'ha nessuna differenza affatto? Che erano piuttosto da chiamarsi preferibili e non beni quelle cose cui eglino davano nome di beni; che le cose che nel corpo sono eccellenti, gli antichi stoltamente le dissero per sè da cercare; che piuttosto era da dirsi che sono da pigliare, non da cercare. Che tanto era pur da dirsi d'ogni cosa in quella vita, la quale consiste nella sola virtù; e che quella vita, la quale pur pure abbondasse di tutte quelle altre cose, che sono conformi a natura, non è più da cercarsi, ma è più da pigliarsi; e che quantunque la virtù stessa faccia così felice la vita che non può essere felice di più, pure ai savii, sebbene felicissimi, possono certe cose mancare; e che perciò eglino procacciano che siano da sè allontanati i dolori, le malattie ed ogni fralezza (*Ibid*., 8). Ecco le novità introdotte da Zenone le quali, aggiunge Cicerone, non davangli certo diritto di fondare una nuova scuola.

Ma pure, non è dubbio che Zenone e gli Stoici introdussero novità, ed alcune gravide di conseguenze pericolose. Quindi Cicerone le rileva con queste parole: perocchè insegnano che sono eguali l'ignoranza, l'ingiustizia, ed altri vizii, e che eguali sono tutti i peccati, e che tutti coloro che per natura e per dottrina hanno fatto di grandi passi verso la virtù, se pur non son giunti a pienamente conseguirla, sono infelicissimi, e che tra il vivere di questi e quello dei scelleratissimi non havvi nessuna differenza affatto: a tal che Platone, quell'uomo sì grande, se non è stato veramente saggio, non ha vissuta nè più buona nè più felice vita di quella

d'ogni qualunque scelleratissimo uomo. Ecco le conseguenze delle emendazioni introdotte nella vecchia filosofia, emendazioni e riforme in parte false, in parte inutili (*Ibid.*, 9, 18; 19).

Ma qual è la fonte da cui derivano gli errori degli Stoici? Per indagare ciò, Cicerone incomincia dal determinare ciò che significhi vivere secondo natura con queste parole: Poniamo anzitutto che noi siamo raccomandati a noi medesimi e che da natura abbiamo questo primo inchinamento di tendere alla conservazione di noi medesimi. Ciò è conveniente; ne consegue poi questo, che consideriamo quali siamo noi, acciocchè ci conserviamo quali è d'uopo che pure siamo. Noi siamo uomini, siamo composti d'animo e di corpo; le quali cose sono di una cotal forma; e bisogna che noi, come richiede il primo naturale inchinamento, amiamo queste cose, e da queste cose statuiamo quel fine del bene sommo ed ultimo. Il qual fine, se veri sono i primi desiderii della natura, necessario è che sia statuito così, cercare di conseguire la più parte e la più importante di quelle cose che sono secondo natura. Questo è il fine che gli Stoici tengono e che essi esprimono colle parole: vivere secondo natura. Questo a loro sembra l'estremo dei beni (*Ibid.*, 10).

Ora gli Stoici pigliando le mosse da questo principio, cioè che vivere onestamente, poichè ciò è vivere o con virtù o convenientemente a natura, sia il sommo bene, subitamente lasciano da parte il corpo e tutte le cose, che, sebbene conformi a natura, pur sono in nostro potere, ed infine il dovere stesso. Ecco la fonte dei loro errori. Infatti, continua Cicerone, quando anche noi cercassimo il solo bene non di un uomo, ma solo di un essere tutto anima, pure anche ad un siffatto essere non basterebbe il fine immaginato dagli Stoici. Imperocchè anch' egli desidererebbe la salute,

la privazione del dolore; cercherebbe ancora la conservazione di sè, ed il custodimento di queste cose, e porrebbe per fine a sè, vivere secondo natura; il che torna, come ho detto, aver quelle cose che siano secondo natura, o tutte o la più parte, o le più importanti (*Ibid.*, II). Perocchè di qualunque maniera tu sii per immaginare un animale, è d'uopo, posto ancora che sia privo di corpo, come abbiamo supposto, che abbia però nell'animo alcune cose somiglianti a quelle che sono nel corpo; a tal che in niun modo potrà statuirsi il fine dei beni, se non come l'abbiamo indicato (*Ibid.*, *ibid.*).

Dal che si raccoglie che in un caso solo sarebbe giustamente posto il sommo bene nella virtù sola, ed è, se fossevi qualche animale, che tutto si componesse di spirito, e però tale, che questo spirito nulla avesse in sè che fosse conforme a natura, come per esempio la salute (*Ibid.* 13).

Inoltre tutti consentono che ciò a cui si riferisce il tutto, il quale è il bene supremo, è pure cosa comune a tutte le nature, Di fatto ogni natura ama se stessa; nè havvi specie di animale, che trascuri sè, o qualche parte di sè, o le qualità e facoltà delle parti sue o di qualchedunа di quelle cose che sono conformi a natura, o il movimento, o lo stato suo; nè havvi natura che si dimentichi della istituzione sua prima, e non procacci di mantenere la forza sua dal principio alla fine. Se ciò è certo, come mai sarebbe potuto avvenire che la sola natura dell'uomo abbandonasse l'uomo, dimenticasse il corpo, e ponesse il sommo bene non in tutto l'uomo, ma in una sola parte dell'uomo? (*Ib.*, 13).

Ora che cosa debbe fare la sapienza? certo perfezionare l'uomo. Essa non genera l'uomo ma lo riceve da natura incominciato, e mirando a natura deve quest'opera condurre a perfezione. Quindi se l'uomo non

fosse che certo movimento della mente, vale a dire la ragione, dovrebbe proporsi per fine di comporre una vita secondo virtù; perocchè virtù è appunto perfezionamento di ragione. Se nell'uomo non fosse altra cosa da perfezionare che il corpo, allora sarebbe suo fine la sanità, la privazione del dolore, la bellezza ed altre cose simili. Ma poichè si cerca del sommo bene dell'uomo, ragion vuole che cerchiamo in tutta la natura di lui il suo perfezionamento (*Ibid.* 14).

Nemmeno posso approvare, continua Cicerone, gli Stoici, i quali, dopo aver insegnato essere solo bene quello che è onesto, tornano a dire essere necessario avere in proponimento i principii congruenti e conformi a natura, per la eletta dei quali possa la virtù aver vita. Ei non bisognava porre la virtù nella eletta, per far poi che ciò stesso che dicono ultimo dei beni dovesse qualche altra cosa cercare. Imperciocchè tutto che è da prendere, tutto che è da scegliere o da desiderare debbe essere siffattamente congiunto col supremo bene, che quegli che giunge a tenerlo non debbe altro più desiderare. Ora non è vero che in una cosa sia posto il fine di un vivere felice ed in un'altra i principii dell'operare, perocchè se interroghiamo la natura, essa ci risponde dirittamente che uno solo è il fondamento sopra cui poggiano i principii dell'operare ed i fini dei beni. Quindi non v'è niente di più sconcio quanto il dire che conosciuto il sommo bene dobbiamo ricorrere alla natura, per pigliare da lei il principio dell'operare ossia del dovere. Imperocchè non è già la ragione dell'operare o del dovere quella che ci spinge a desiderare le cose conformi a natura, ma bensì sono esse quelle che ci spingono a desiderare e ad operare (*Ibid.*, 17).

In conseguenza Zenone, fino dalla sua prima istituzione si è dipartito dalla natura mentre pretendeva di

seguire la natura. Infatti dopo aver riposto il supremo dei beni nella eccellenza dell'animo, la quale diciamo virtù, e detto non esservi altro bene fuori dell'onesto, nè poter sussistere la virtù se in tutte le altre cose ne fosse alcuna, che si tenesse migliore o peggiore l'una dell'altra, trasse è vero conseguenze conformi a questi principii, ma esse sono così false che veri non possono essere nemmeno i loro principii. Che dirassi poi di queste altre proposizioni: Che tutti quelli che non sono sapienti sono egualmente infelici; che tutti quelli che sono sapienti sono sommamente felici; che tutte le buone azioni sono eguali, che tutti i peccati sono eguali!.... Le quali sebbene a primo aspetto sembrano magnifiche, pure, esaminate, non possono essere approvate. Perocchè il senso comune e la natura delle cose, e la verità stessa grideranno in qualche modo non potersi ammettere con Zenone, che nelle cose non siavi differenza, che tutto sia eguale (*Ibid.*, 19). Intanto Zenone stesso dice che se Platone non fu savio, pure non fu nella condizione stessa del tiranno Dionisio (*Ibid.*, 20).

Ora di tutte queste contraddizioni la causa fu una, cioè la boriosa ostentazione di voler statuire un sommo bene. Perocchè ove pongasi che solo è bene l'onesto, si toglie via il curar della salute, l'amor dei negozii domestici, l'amministrazione della cosa pubblica, l'ordinamento di ogni faccenda, i doveri della vita, e finalmente, come molto bene disse lo stesso Crisippo, bisogna rinunziare a quell'istesso onesto in cui solo si vuole che stia il tutto (*Ibid.*, 25). Laonde mentre Zenone vuol distrigarsi da queste angustie e si sforza di dire cose nuove, non fa altro che ripetere ciò che era stato insegnato dagli antichi Accademici e da Aristotele, discordando solo nelle parole, la quale discrepanza non può costituire una dottrina veramente nuova (*Ibid.*, 25-26).

Ma se non v'ha dubbio che Cicerone in tutta questa discussione si rivela pensatore acuto e dialettico poderoso e stringente, sia nello investigare gli errori in cui erano caduti gli Stoici nel costituire il supremo principio morale, sia nel confutarli; pure vuolsi concedere che in talune parti si sia mostrato troppo severo contro Zenone, a cui non può recarsi a colpa se ad alcune cose nuove diede nuovi nomi, ed a molti nomi vecchi diede nuova significazione. Inoltre non può nemmeno disconoscersi che la morale stoica presa nel suo insieme differisce da quella della vecchia Accademia e di Aristotele, e contiene non pochi pronunziati nuovi; quindi non è esatto il dire che Zenone non fece altro che ripetere ciò che era stato detto da altri, discordando solamente nelle parole.

Ma ci si potrebbe domandare in che cosa riponga Cicerone il supremo fine dei beni e quale sia per lui il supremo principio morale. Per rispondere alla prima questione osserviamo che Pisone, il quale era seguace della dottrina morale degli antichi Accademici e Peripatetici, è introdotto da Cicerone nel quinto libro dei *Fini* ad esporre la dottrina di quei filosofi intorno ai beni ed ai mali. E sebbene l'esposizione sia interrotta verso il fine da alcune obbiezioni di Cicerone segnatamente riguardo ad una specie di incostanza che secondo lui si scorge nell'andamento della dottrina peripatetica quanto allo statuire la vera felicità del savio; tuttavia lascia comprendere che non disapprova la dottrina esposta da Pisone: la quale era già pure stata riassunta da Cicerone medesimo, come fu a suo luogo riportato, e che si può ridurre a questa sentenza: il fine del sommo bene consiste nella perfezione di natura: così che seguendo noi la prima raccomandazione di natura per quanto vi ha di più desiderabile, arriviamo per molti gradi al supremo dei beni,

il quale si compie e della interezza del corpo, e della perfetta ragion della mente (*De Finib.*, V, 14). Questa sentenza è sviluppata largamente da Pisone, e tra le molte altre ragioni con cui la conforta, ci piace di riportare le seguenti: Chi cerca la conservazione di sè, alla qual cosa siamo spinti dalla stessa natura, debbe eziandio aver care tutte le parti di sè, e tanto più care, quanto sono più perfette e più nel loro genere lodevoli, conciossiachè si cerchi quella vita che è più ricca di virtudi sì dell'animo che del corpo; così è necessario che in tutto ciò si ponga il supremo bene, giacchè questo supremo bene debbe essere tale, che sia appunto lo estremo delle cose da desiderarsi. Il che conosciuto non può dubitarsi, che siccome l'uomo è per necessità di sua natura caro a se medesimo, così non siano anche per proprio lor merito a lui care e desiderabili per sè tutte le parti sì del corpo, sì dell'animo, non meno che tutte le cose che sono nel movimento e nello stato dell'uno e dell'altro. Le quali cose esposte, è agevole la congettura, che sono specialmente più desiderabili quelle cose in noi, che sono più orrevoli; a tal che sia desiderabile piucchè mai la eccellenza della migliore di ciascuna parte che sia per se stessa desiderabile. Così che avverrà che la eccellenza dell'animo sia da preferire all'eccellenza del corpo, e che le virtù volontarie dell'animo superino le virtù non volontarie, come la facilità dell'imparare, la memoria ed altre simili, le quali per lo più sono comprese sotto al solo nome d'ingegno, mentre le prime sono le vere e grandi virtù, come la prudenza, la temperanza, la fortezza, la giustizia e le altre di eguale natura. Ora queste sono propriamente virtù ed eccellenti molto, perchè si producono di ragione, della quale nessuna cosa è nell'uomo più divina. Conciossiachè di tutte le altre di cui natura crea e conserva, le quali o siano prive

d'animo, o poco altramente, il bene sommo è nel corpo. Nell'uomo al contrario tutto il principale è dell'animo, e nell'animo il principale è della ragione, dal che si compone la virtù che viene definita perfezione di ragione (*Ibid.*, 13, 14). E come noi siamo nati all'operare, e di operazioni ve n'ha di più sorta, così ragion vuole che le meno considerevoli restino oscurate dalle più nobili. Ora le operazioni più nobili sono primamente la considerazione o sia la conoscenza delle cose celesti, e di quelle cui la ragione puote indagare, tutto che natura le abbia tenute nascoste e coperte; poscia l'amministrazione della cosa pubblica, o sia la scienza dello stato; appresso la ragione prudente, attemperata, forte e giusta, e tutte le altre virtù, e le operazioni che concordano colla virtù (*Ibid.*, 21).

La natura ci diede tale intelletto che atto fosse a ricevere ogni virtù, ed ingenerò nel nostro animo, senza altro ammaestramento, alcune piccole nozioni delle cose più importanti, e quasi cominciò essa a far da maestra, e in tutte le sue parti stampò come degli elementi di virtù; ma la virtù stessa appena abbozzò e nulla più. Tocca pertanto a noi di cercare ciò che è conseguente a quei principii che abbiamo ricevuti fino a che sia perfezionato ciò che vogliamo: il che è da aversi molto più in pregio per verità, e più per se stesso da cercarsi che o i sensi, o le doti del corpo, alle quali tanto è superiore la perfezione dell'intelletto, che appena si può immaginare quanta vi abbia differenza. Pertanto tutta la estimazione, tutto lo studio si riferisce alle virtù, ed a quelle azioni che sono consentanee alla virtù; e tutto ciò che di questa conformità è negli animi, o di questa conformità si opera, con un nome solo si chiama onesto (*Ibid.*, 21). In tutto poi l'onesto niente è tanto illustre, e che più largamente si distenda, quanto la congiunzione degli uo-

mini tra di loro, la quale è quasi una cotale società e comunanza dei vantaggi, anzi lo stesso amore del genere umano. Il quale nato da quel primo principio, per cui dai genitori sono amati i figliuoli e tutta una casa si congiunge per maritaggi e per prole, si dilata di mano in mano al di fuori, prima per parentela, poi per affinità, poi per amicizia, poi per propinquità, poi per cittadinanza e per vincoli di alleanza pubblica e di amistà; e ultimamente per vincolo comune di tutta l'umana razza. Il quale affetto dell'animo, col dare a ciascuno ciò che è proprio di ciascuno, e col proteggere largamente ed egualmente questa, che dico società di congiunzione umana, appellasi giustizia; a cui vanno di compagnia la pietà, la bontà, la liberalità, la benignità, l'amorevolezza ed altre cose dello stesso genere, le quali non sono però così proprie della giustizia, che sì anche non siano comuni di tutte le altre virtù, perocchè essendo l'umana natura stata generata per modo che innato abbia un non so che di quasi civile e popolare, che i Greci chiamano *πολιτικόν* ne consegue che ciò che sarà operato da ciascuna virtù non discorderà mai da quella comunione e benevolenza e fratellanza umana, che abbiamo descritta; e vicendevolmente la giustizia nell'uso si diffonderà sopra le altre virtù, e vorrà averle per compagne; laonde quale è questa unione e tutto questo consentire delle virtù, tale è l'onesto; perciocchè l'onesto non è che la virtù, o cosa operata con virtù. Nelle quali cose, ove la vita sia consenziente e rispondente alla virtù, puossi allora e diritta, e onesta, e costante vita conforme a natura reputare (*Ibid.,* 23). I beni del corpo pongono sì il cumulo della somma felicità della vita, ma solo per modo che anche senza di essi la felicità della vita può sussistere; ma se essi sono di piccolo momento al vivere felice, è troppo duro il

dire che essi non vi contribuiscano; ad essi vuolsi attribuire qualche cosa, purchè si sappia quanto è ciò che loro devesi attribuire. Pertanto è proprio di un filosofo, il quale cerchi piuttosto il vero che non il magnifico, così il non dispezzare quelle cose che sono conformi a natura, come il vedere, che tanto grande è la forza della virtù, e tanta per così dire l'autorità dell'onesto, che le altre cose sono, non dirò già un nulla, ma certo un che sì piccolo, che pare quasi un nulla (*Ibid.*, 24). Questa è la filosofia degna di chi attende alle arti liberali, degna dei dotti, degna dei chiari uomini, degna dei principi, degna dei re (*Ibid.*, 54). Abbiamo detto che questa dottrina è ammessa da Cicerone, e non vogliamo altra prova che Cicerone stesso, il quale alla domanda di Pisone se vi consenta, risponde: « Nonne meministi, mihi licere pro- « bare ista, quae sunt a te dicta? Quis enim potest ea, « quae probabilia videantur ei, non probare? » (*Ib.*, 26).

Se non che, rispondendo alla prima questione, noi ci siamo aperta la via anche alla seconda. Imperocchè se il supremo dei beni nella vita si compie della interezza del corpo, e della perfetta ragione della mente, è manifesto che il supremo principio morale debbe conformarsi a questo supremo dei beni, e Cicerone lo enuncia appunto con queste parole: « Unum debet « esse omnium propositum, ut eadem sit utilitas unius- « cuiusque et universorum ». E la ragione si è che: « Si ad se quisque rapiat, dissolvetur omnis humana « consortio. Atque si etiam hoc natura praescribit, ut « homo homini, quicumque sit, consultum velit: ne- « cesse est secumdum eamdem naturam omnium uti- « litatem esse communem. Quod si ita est, una con- « tinemur omnes et eadem lege naturae; idque ipsum « si ita est, certe violare alterum naturae lege prohi- « bemur » (*De Officiis*, III, 6).

Ma per veder meglio la connessione del supremo principio morale col supremo dei beni basterà presentarla in questo modo: la prima raccomandazione della natura è che noi arriviamo per molti gradi al supremo bene della vita umana, il quale si compie della interezza del corpo e della perfetta ragione della mente: ora chiunque violi in altri, per promuovere il proprio comodo, questa prima raccomandazione della natura, viola una legge di natura; dunque per legge di natura dobbiamo rispettare questa prima raccomandazione, cioè: « Unum debet esse omnium propositum, « ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum ». Così il supremo principio morale è anche il supremo principio da cui scaturiscono i doveri.

Dottrina politica di Cicerone.

Se volessimo indagare le ragioni per cui Cicerone fu indotto a scrivere intorno alla politica, non tarderemmo a scorgere che sono quelle stesse per cui dettò tutte le sue opere filosofiche; e cioè Cicerone essendo amantissimo della patria e de' suoi concittadini, vedendo che e il governo repubblicano e le virtù dei prischi Romani andavano estinguendosi, si propose di mostrare con quali mezzi di governo e con quali costumi gli antichi Romani si fossero innalzati a tanta potenza e splendore, e quindi di richiamare in vigore i costumi, le virtù e le leggi dei maggiori. Laonde sebbene nel dettare i suoi libri *De Republica* e *De Legibus* avesse gli occhi a Platone, e da lui mutuasse molte cose, tuttavia e lo scopo ed il modo di raggiungerlo sono diversissimi, come appare chiaramente da queste parole che Lelio dice a Scipione: Noi bene il vediamo, come vediamo anche essere tu entrato a disputare con

tale nuova ragione, che invano cercherebbesi nei libri dei Greci. Imperocchè quel grande, di cui nello scrivere niuno fu più eccellente, si prese un'area per fabbricare di suo capriccio una città, nobilissima forse, ma discordante dalla vita e dai costumi degli uomini. Gli altri ragionarono intorno ai generi ed ai reggimenti delle città senza aver dinnanzi alcun certo esemplare e alcuna forma di repubblica. Tu, secondo che io giudico, sei per fare sì l'una come l'altra cosa, poichè sei entrato a ragionar in guisa che ami meglio di riferire ad altri le cose da te trovate, di quello che fingerle da te stesso, come fa Socrate presso Platone: e parlando del sito della città, attribuisci a raziocinio ciò che fu fatto da Romolo o per caso, o per necessità, e disputi inoltre con una maniera di discorso non vago ma ristretto di una sola repubblica (*De Repub.*, II, 11). Platone immaginò una città piccolissima piuttosto da desiderarsi che da sperarsi, e tale che non possa mai essere, ma dia solo a conoscere la ragione delle cose civili. Io poi se potrò in qualche modo ciò conseguire, mi sforzerò di applicare quelle medesime ragioni che vide Platone, non ad un'ombra od immagine di città, ma ad un'amplissima repubblica; sì che paia che tocchi quasi col dito la ragione di ciascun bene e di ciascun male (*Ibid.*, 30).

Fermato lo scopo che Cicerone si propose in questi libri, vediamo i mezzi che egli suggerisce per raggiungerlo.

Abbiamo rilevato come in più luoghi Cicerone insista sopra questo principio che Dio instituì la natura umana per essere congiunta in società; ed è perciò che è soprammodo notevole la somiglianza del genere umano, ed è soltanto la depravazione, la varietà delle consuetudini e delle opinioni che torsero dal retto gli animi (*De Leg.*, I, 10). La natura ci fece per partecipare

gli uni agli altri e difenderci a vicenda (*Ibid.*, 12). Aggiungasi a ciò che noi tutti siamo congiunti per certo diritto di società e per naturale benevolenza ed indulgenza (*Ibid.*, *ibid.*). La stessa natura mediante la forza della ragione rende sociabili gli uomini sì nel parlare, come nel vivere, e soprattutto insinua loro una certa benevolenza verso quelli che hanno dato alla luce, e fa che ci siano unioni e società di uomini, e che dagli stessi vengano frequentate e che perciò procaccino le cose necessarie alla vita e ad un civile mantenimento, non solo per sè ma eziandio per la moglie, pei figliuoli e per tutti quelli che da loro dipendono (*De Officiis*, I, 3). Niuno vuol vivere in solitudine quand' anche si trovasse in mezzo ad una abbondanza di piaceri (*De Finibus*, III, 20; conf. *De Amicitia*, 23; *De Offic.*, I, 16). Adunque la prima causa per cui gli uomini si riunirono in società, non è tanto la debolezza di ciascuno, quanto una naturale tendenza ad associarsi ed un desiderio di vivere onesto e beato (*De Repub.*, IV, 3). La cosa pubblica è la cosa del popolo; il popolo poi non è già ogni radunamento di uomini per qualunque siasi maniera formato; ma bensì l'unione d'una moltitudine stretta dal consentimento della legge e della vicendevole utilità (*De Repub.*, I, 25). Ma ogni popolo che è l'unione della moltitudine, ogni città che è l'ordinamento del popolo, ogni repubblica che è la cosa del popolo, perchè sia diuturna, vuol esser retta da certo consiglio (*Ibid.*, 26).

Determinata la natura ed il fine della società umana, vediamo quali siano le varie forme di governo. La somma delle cose o è concessa ad un solo, o ad alcuni scelti, o alla moltitudine, a tutti. Nel primo caso, quel solo chiamasi re, e regno quel reggimento di Stato; nel secondo diciamo la città essere retta all'arbitrio degli ottimati; nel terzo la città è popolare

perchè tutta l'autorità è nel popolo. Qualsivoglia di questi tre generi, se conserva quel legame che dapprima strinse gli uomini vicendevolmente fra loro, non si dirà già nè perfetto nè ottimo, ma tuttavia tollerabile, e l'uno può essere anteposto all'altro. Perocchè il reggimento o di un Re giusto e sapiente, o di scelti principali cittadini, o dello stesso popolo, quantunque questo non sia da approvarsi, può, come sembra, essere durevole, quante volte non vi si interpongano o iniquità o cupidigie (*Ibid.*, 26).

Se non che, aggiunge Cicerone, nei reggimenti di un solo, tutti gli altri sono troppo privi del comun diritto e consiglio; nella dominazione degli ottimati, la moltitudine appena può essere partecipe della libertà come quella che è esclusa da ogni comune deliberazione e potere; e quando tutte le cose si governano dal popolo, quantunque sia giusto e moderato, la stessa eguaglianza è iniqua, non essendovi grado alcuno di dignità (*Ibid.*, 27). Oltre di che vi sono in essi altri vizi e ben perniciosi, perocchè non è alcuno di quei reggimenti, il quale non abbia un cammino precipitoso e discorrevole, che non riesca ad un male, cioè il potere regio a farsi tirannico, quello degli ottimati a degenerare in fazione, ed il popolare a precipitare nella licenza e nel furore (*Ibid.*, 28). Laonde stimo doversi sommamente approvare un quarto genere di governo che è temperato e misto di quei tre primi (*Ibid.*, 28). Ma qual è questo quarto reggimento? Quello che dai tre ottimi reggimenti delle repubbliche sarà bilanciato e temperato. Imperciocchè teniamo che nella repubblica sia qualche cosa di eccellente e di regale; che qualche altra derivi dall'autorità dei principali, e loro sia data; e che altre siano rimesse nel giudizio e nella volontà della moltitudine. Questa costituzione primieramente ha una tal quale grande equabilità, di cui i popoli

liberi appena possono per lungo tempo mancare; quindi ha pure la fermezza; perchè anche quei tre primi generi di reggimento facilissimamente si corrompono nei loro contrarii, cosicchè dal re sorge il despota, dagli ottimati la fazione, dal popolo la turbolenza e la confusione, e perchè gli stessi generi in nuovi generi si commutano. Ma ciò non accade di leggieri, senza i grandi vizi dei principali cittadini, in questa forma di reggimento così unita e mista moderatamente. Imperocchè non v'ha cagion di mutamento là dove ciascuno è fermamente collocato nel grado suo, nè avvi luogo possa precipitare o cadere (*Ibid.*, 45). Ora tale forma di governo è quella appunto che i nostri padri avevano dai loro maggiori ricevuta ed a noi lasciarono, e colla quale niuna fra tutte le repubbliche, o per la costituzione, o per l'ordine, o per la disciplina può essere paragonata (*Ibid.*, 45). E questa repubblica non fu ordinata per l'ingegno di un solo, ma sì di molti; non nello spazio della vita di un uomo, ma in più secoli ed in molte età, e per dimostrare come essa nascesse, crescesse, si facesse adulta nella sua forza e robustezza, Cicerone fa la storia di Roma fino all'epoca di Scipione Africano, dalla quale ricava questa conclusione espressa con un verso di Ennio:

Moribus antiquis res stat romana virisque.

Imperciocchè nè gli uomini egregi, se la città non avesse avuti così buoni usi, nè gli usi, se quegli uomini non fossero stati al governo, avrebbero potuto fondare, e tanto lungamente difendere una repubblica così grande e cosi giustamente e largamente signoreggiante. Pertanto, prima di questi nostri tempi, e il patrio uso voleva al governo uomini specchiatissimi, e questi conservavano l'antico uso e la istituzione degli avi (V, 1). Ora l'età nostra avendo ricevuto la re-

pubblica come una bella pittura, scolorata però per vecchiezza, non solo trascurò di rinfrescarla con quei colori medesimi onde era stata dipinta, ma non ebbe nemmeno cura di conservarne la forma e, direi quasi, i contorni (*Ibid.*, *ibid.*). Laonde Cicerone dopo aver mostrato gli infiniti mali da cui era travagliata la repubblica a' suoi tempi, e cercato come si avrebbe dovuto e potuto rimediare, convinto forse e persuaso che le sue parole generose sarebbero rimaste inefficaci, chiude il suo trattato della Repubblica con quella sublime perorazione che è conosciuta sotto il nome di Sogno di Scipione, perchè, sebbene a' savi la coscienza stessa degli egregi fatti sia larghissimo guiderdone della virtù, tuttavia questa virtù divina si appaga non di statue sorrette dal piombo, nè di trionfi i cui lauri s'inaridiscono, ma desidera tale una maniera di premi, che sempre stieno e verdeggino; e questi premi sono appunto riservati ai virtuosi in una vita futura.

Cicerone non si limitò ad indicare quale fosse la miglior forma di governo, ma riconoscendo che il fondamento delle repubbliche sono i costumi e le leggi, dei primi trattava nel libro quarto *De Republica*, che, meno pochissimi frammenti, andò perduto; delle seconde in opera speciale cioè nei libri *De Legibus*.

La repubblica non può essere governata senza una somma giustizia. Perocchè, come nelle cetere o nelle tibie, o come nel canto stesso e nelle voci, debbe tenersi un certo accordo di suoni fra loro distinti, il quale mutato e discordante che sia non è più sopportabile ad orecchie armoniche; e questo accordo ha consonanza e corrispondenza come che si formi dalla modificazione di voci dissimilissime; così la città per opera dell'unione dei sommi e degli infimi ordini, e di quelli che posti sono nel mezzo fra gli uni e gli altri, quasi per opera di suoni rende un concento tem-

perato dal consenso di cose dissimilissime. Quella che nel canto i musici chiamano armonia, quella nella città è la concordia, strettissimo ed ottimo vincolo di salvezza in ogni repubblica; nè senza giustizia può ad alcun patto essere concordia (*De Repub.*, II, 41).

Ora la giustizia comanda che non si noccia ad alcuno, che si provveda all'uman genere, che si renda il proprio a ciascuno, che non si tocchino le cose sacre, le pubbliche, le altrui (*Ibid.*, III, 9). Ed è a questa giustizia che Iddio ci ha procreati (Cicerone, presso Lattanzio, *Divin. Instit.*, III, 28).

Quindi il *jus* non è costituito dall'opinione ma dalla natura (*De Leg.*, I, 10). Per il che per poter rendere più salda la costituzione della repubblica e correggere i vizi del popolo, Cicerone scrisse la sua opera *Delle Leggi*, basandola sulla vera legge, la quale è una retta ragione, congruente a natura, diffusa in tutti, costante, sempiterna, che ordinando chiama al dovere, vietando allontana dal delitto; che tuttavia nè ordina indarno, o vieta agli onesti uomini, nè ordinando e vietando muove gli scellerati. Non è permesso il contrastare a questa legge, non il torne via alcun che; nè si può tutta quanta annullare. Non possiamo nè dal Senato, nè dal popolo essere sciolti da questa legge, nè cercare altri che la chiosi o la interpreti. Non altra legge sarà in Roma, altra in Atene; altra oggi, altra domani; ma una sola legge, e sempiterna e immutabile frenerà tutte le nazioni ed in ogni tempo. Iddio solo sarà quasi comune maestro ed imperadore di tutti; egli di questa legge inventore, arbitro, promulgatore: al quale chi non obbedirà, avrà in odio se stesso, e rifiutata la qualità di uomo, per ciò stesso sarà punito di gravissime pene, comechè gli venga fatto di schivar tutti quelli che si stiman supplizii (*De Republica,* III, 17). È dunque uno il giure da cui è le-

gata l'umana società, il quale è costituito da un'unica legge, la quale chi ignora è ingiusto, sia essa stata mai scritta in qualche luogo, o non sia mai stata scritta in alcun luogo (*De Leg.*, I, 15). Dal che si fa manifesto che cosa intenda Cicerone per quella somma legge. Infatti l'uomo eccelle sopra tutti gli animali, specialmente per la ragione, la quale è propria della natura dell'uomo. Quindi ciò che la retta ragione comanda o vieta, è la regola certissima a cui dobbiamo ottemperare tutte le nostre azioni. Questa legge è ìnsita nella natura di ciascun uomo; epperciò la legge della natura è la legge della ragione. In conseguenza tutti debbono consentire e cospirare in quelle cose che sono richieste dai sommi principii della natura delle cose e degli uomini, che contengono quasi i primi germi del diritto; attalchè quando abbandoniamo questi principii, la nostra natura recede dalla sua dignità ed eccellenza.

Il giure della città o riguarda le cose e le ragioni degli uomini, o la religione e le cerimonie del culto. Questo dicesi divino, quello umano. Ma siccome il giure divino è per tutti gli aspetti più prestante dell'umano, così a buon diritto la trattazione delle leggi della città debbe incominciare dal giure divino: « ab Jove Musa- « rum primordia sicuti in Aratio carmine visi sumus, « dice Cicerone (*De Leg.* II, 3) ». Laonde, continua Cicerone, prima di trattare delle singole leggi, importa che noi investighiamo la forza e la natura della legge, perchè dovendosi a questa riportare tutte le altre, non cadiamo in errori di parole, ed ignoriamo la forza del discorso con cui dobbiamo definire le leggi. Ora « hanc « video sapientissimorum fuisse sententiam, legem ne- « que hominum ingeniis excogitatam, nec scitum ali- « quod esse populorum; sed aeternum quiddam, quod « universum mundum regeret, imperandi prohibendi- « que sapientia. Ita principem illam legem et ultimam

« mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis « aut vetantis Dei: ex qua illa lex quam Dii humano « generi dederunt, recte est laudata; est enim ratio « mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum « idonea (*Ib.*, 4) ». Quindi le leggi, i comandi, le proibizioni dei popoli non hanno per sè sole forza « ad recte « facta vocandi, et a peccatis avocandi », perchè quella forza non solo è più antica dell'età dei popoli e delle città, ma è coeva al Dio stesso che regge e governa il cielo e la terra. Perocchè « Neque esse mens di- « vina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc « vim in rectis pravisque sanciendis habet. Ergo ut « illa divina mens, summa lex est, item cum in ho- « mine est perfectum in mente sapientis — Quae sunt « autem variae et ad tempus descripta populis, favore « magis quam re, legum nomen tenent ». Imperocchè qualunque legge, che possa chiamarsi dirittamente legge, è qualche cosa di lodevole, e lo si prova con certi argomenti. Infatti consta che le leggi furono trovate per la salute dei cittadini, per l'incolumità della città, per la vita onesta e beata degli uomini; e quelli che primi sancirono prescrizioni, mostrarono ai popoli che essi quelle scrissero e promulgarono, che ricevute procacciassero loro una vita onesta e beata; le quali prescrizioni così composte e sante, furono nominate leggi. Dal che s'intende parimente che coloro i quali imposero ai popoli prescrizioni ingiuste e perniciose, avendo fatto tutto il contrario di quello che promettevano, tutt'altro promulgarono fuorchè leggi. D'onde si fa manifesto « In ipso nomine legis interpretando inesse vim « et sententiam iusti et iuris legendi. Ergo est lex « iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquis- « simam et rerum omnium principem expressa na- « turam, ad quam leges hominum diriguntur, quae sup- « plicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bo-

« nos (*Ibid.* 5). Lex autem, cuius vim explicavi, » conchiude Cicerone, « neque tolli, neque abrogari po-« test » (*Ib.* etc.).

Ben fermato questo principio, ed avvertito che egli non intendeva di mettere in luce leggi perfette, ma piuttosto un sommario delle stesse, incomincia dalle religiose, le quali non sono altro che la stessa legge di natura in quanto ha tratto colla religione; queste espone in compendio e nella forma antica perchè, dice egli, « Sunt certa legum verba neque ita prisca ut in « veteribus XII sacratisque legibus; et tamen quo plus « auctoritatis habeant, paullo antiquiora, quam hic sermo « est. Eum morem igitur cum brevitate, si potero con-« sequar (*Ibid.* 7) ». Esposte in formole brevissime le leggi religiose, le quali non molto si differenziano da quelle di Numa e dai costumi antichi, le spiega e ne rende ragione.

Finalmente passa alle leggi che riguardano le magistrature, le quali Cicerone stesso confessa che cospirano con quelle già in vigore anticamente, con poche nuove aggiunte per correggere le perturbazioni e gli inconvenienti che si erano manifestati a' suoi tempi. Cicerone anzitutto discorre del modo di formare e di educare i rettori e moderatori della repubblica, al quale intento cospirano pure in grandissima parte i libri *De Officiis*. Anzitutto il reggitore della città debbe tenere la spiegazione dell'equità, perchè in essa sta tutta l'interpretazione del diritto e niuna cosa vi ha di più regale (*De Republ.* V, 2). In secondo luogo il reggitore debbe applicarsi al diritto, alla conoscenza delle leggi ed anche delle loro origini, perchè se non è peritissimo del sommo diritto, non può essere giusto, come pure non debbe essere ignaro del diritto civile per decidere le questioni rettamente (*Ibid.* 3). E poichè nelle città, in cui gli ottimi cittadini appetiscono la lode ed

il decoro e fuggono la vergogna e l'infamia, non tanto gli atterrisce il timore e la pena che per le leggi fu stabilita, quanto la verecondia che da natura fu data all'uomo quasi un timore di giusta vituperazione, così il reggitore della repubblica debbe accrescere tale verecondia colla forza delle opinioni, perfezionarla colle istituzioni e colle discipline, affinchè il pudore non meno che il timore allontani dal delitto gli animi dei cittadini (*Ibid.* 4). Quegli che agli altri comanda non debbe essere egli stesso servo ad alcuna cupidigia; debbe avere in sè tutte quelle cose cui ordina ed alle quali chiama i cittadini; nè imporre leggi al popolo, alle quali egli medesimo non obbedisca; anzi il viver suo debbe porre innanzi come legge a' suoi concittadini (*De Republ.* I, 34). I cittadini infine non debbono per la salvezza della repubblica dubitare di farsi incontro a tempeste gravissime, e quasi a fiumi, e far nascere dai proprii pericoli la salvezza comune. Perocchè la patria non già ci generò ed educò con tal legge, che quasi niun alimento dovese aspettare da noi, e servendo unicamente alle nostre agiatezze, ne dovesse somministrare un sicuro ricovero all'ozio, e un tranquillo luogo alla quiete, ma sì con tal legge, che ella prendesse in pegno a propria utilità tutte, quanto che grandi siano le parti dell'animo nostro e della mente e del senno, e solo a noi ne rendesse tanto per uso nostro privato, quanto a lei ne sopravanzasse (*Ibid.* 4).

Conclusione.

Noi abbiamo seguito a passo a passo Cicerone in tutto lo svolgimento della sua dottrina filosofica, nella speranza di farla conoscere nel suo insieme e nel suo concatenamento, come nelle sue fonti e nel suo svi-

luppo; se abbiamo raggiunto lo scopo propostoci in questo saggio, lo giudicheranno i lettori. che non stimano gettato il tempo speso intorno alle opere filosofiche di un pensatore, che se per genio inventivo è al di sotto di Platone e di Aristotele, per l'erudizione filosofica è loro superiore, mentre per la forma della esposizione supera il secondo e spesso rivaleggia col primo. Ma oltre questi pregi generali, Cicerone ne ha dei particolari che vorremmo meditati dal nostro lettore, e che esprimiamo con una sola frase, Cicerone in tutti i suoi scritti filosofici è dominato dal pensiero che la filosofia debbe essere intimamente connessa colla pràtica della vita. Cicerone vuole da per tutto evitare le conseguenze troppo spinte e le assurdità dei filosofi; egli vuole una filosofia, colla quale possa accordarsi la vita del filosofo, cioè una filosofia che convenga all'uomo dabbene. E siccome cerca di conciliare la scienza colla vita, così cerca anche l'unità e la sistematizzazione nella scienza; quindi sebbene miri specialmente a far sue le migliori dottrine che sono suscettibili di applicazioni alla vita, pure condotto dall'affinità che lega le conoscenze scientifiche, va a poco a poco allargando la sfera dell'investigazione, di modo che giunge ad estendersi a tutto il dominio della filosofia.

Cicerone, uomo di stato eminente, avendo penetrato più profondamente nelle questioni filosofiche, giudicò come Platone necessario di scusarsi presso degli uomini politici, che non amano gran fatto o punto la filosofia, pei suoi scritti filosofici, e di esortare i suoi lettori allo studio della filosofia. Ora per Cicerone la filosofia è l'istitutrice della vita e la sola consolazione vera nelle afflizioni. Tale è per lui il punto centrale della filosofia, donde appare manifesto che egli la riguardava anzitutto sotto il punto di vista pratico. Ma egli avvertiva pure che senza la teoria la pratica manca

di solida base. Ed è perciò che le sue ricerche filosofiche, pur confessando che la questione dei costumi e dello stato ci tocca più da vicino che le conoscenze incerte di tutta la natura, conoscenze che troppo spesso sorpassano la nostra potenza, si estendono al di là dei limiti della morale. Egli vede che nella filosofia deve abbracciarsi il tutto per riconoscere nell'incatenamento generale l'importanza, il valore, il senso di ciascuna parte. Laonde, malgrado che giudicasse che la dialettica degli Stoici non manteneva ciò che prometteva, cioè di assicurare il nostro giudizio intorno ad ogni verità, mentre essa non può decidere che della verità della connessione delle conseguenze coi principii, non faceva però meno estimazione della logica per la ragione soprattutto che essa dà le regole per investigare ed insegnare metodicamente la verità, e che essa sottomette le questioni alla pietra del paragone della scienza. Nè ha in minore stima la fisica, come quella che innalza lo spirito dell'uomo all'eterno e non al caduco, lo sottrae alle basse passioni di questa vita terrestre, lo affranca dalla superstizione, e lo arricchisce di utili conoscenze. Egli adunque riconosce un valore proprio alla ricerca ed alla cognizione scientifica, poichè la scienza per se stessa ci dà godimenti, ed il saggio trova in essa la sua felicità e perciò stende le sue ricerche a tutte le parti della filosofia, perchè la scienza è una parte della moralità. Ma facendo la giusta parte anche alla pura speculazione, ciò che però conviene di più al filosofo è di riflettere sulla realtà. Ora nella contemplazione del reale, Cicerone trova che prima di tutto noi dobbiamo operare, epperciò di tutte le questioni della filosofia la più importante è quella del bene supremo, la cui conoscenza debbe fornirci una regola per tutte le azioni della vita. Quindi non divide l'opinione di Platone, per cui il saggio non può

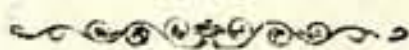
essere obbligato a prender parte agli affari civili, anzi egli riguarda l'allontanamento dei filosofi dagli affari come una specie di mollezza e di vigliaccheria, e pensa che lo stesso saggio sarebbe infelice se fosse condannato ad una solitudine costante. In conseguenza i doveri che risultano dalla società degli uomini debbono essere preferiti a quelli che si riportano alla pura ricerca scientifica.

Oltre queste ragioni, che egli mette innanzi per dimostrare la prevalenza dell'operare sulla mera speculazione, vuolsi pure tener conto dello spettacolo delle dispute e delle difficoltà inestricabili, in cui le sêtte filosofiche si dibattevano e si levavano le une contro le altre.

Cicerone che ne aveva fatto uno studio profondo ed esteso, non doveva certamente essere molto edificato sul valore della loro gnoseologia, quindi mentre non ammette che vi siano gradi nel sapere, nè ammette nella verosimiglianza; quindi ancora si riserva il diritto di approvare in tutto, ciò che gli sembra più probabile. Ma dove non si mostra mai perplesso, dove si mostra inesorabile è contro l'Epicureismo. Imperciocchè quando riflette che questa dottrina in ultima analisi abolisce tutti i doveri, ed elimina tutte le virtù, egli l'attacca a fondo in modo da far dire ad uno degli interlocutori dei suoi dialogi « Epicurum e choro « philosophorum sustulisti ».

Noi concediamo pure che anche nella morale non assume un tuono dogmatico, ma si attiene alle opinioni più probabili; ma quando ciò che egli approva come più probabile sono proposizioni come le seguenti: La natura ci ha fatti per qualche cosa di più elevato che pei piaceri del senso; essa ha messo in noi l'affetto pei nostri genitori, pei nostri affini, per la patria; essa ci prescrive dei doveri — Niente che non

renda l'uomo buono può essere stimato buono — Il dovere non vuol essere praticato in vista di interesse, ma bisogna cercare il frutto del dovere nel dovere stesso — Il togliere ad altri qualche cosa, e l'accrescere il suo comodo coll'altrui danno è peccato contro natura, e più ad essa si oppone della morte, della povertà, del dolore, delle altre disgrazie tutte che possono avvenire al corpo od ai beni esterni — La natura prescrive e comanda che l'uomo porga aiuto e provvegga all'altro uomo, qualunque egli siasi, non per altra ragione che per esser uomo — Noi tutti viviamo sotto una stessa legge di natura, e secondo questa legge niuno può far torto all'altro; — e mille altre di questo genere, noi siamo inclinati a perdonare a Cicerone molte delle sue incertezze, e senza giustificare gli errori in cui è caduto, almeno scusarli per le contraddizioni in cui si ravvolgevano le sêtte, alle quali non sempre egli seppe sottrarsi, mentre è poi indubitato che fra tutti gli scrittori dell'antichità, egli è quello che ha più felicemente riprodotto col più nobile linguaggio quanto le dottrine della filosofia greca contenevano di più sensato e di più accordabile con una saggia condotta della vita, realizzando così pei Romani una specie di eclettismo il meglio appropriato all'indole del loro ingegno, ed alla loro tendenza all'operazione, più che alla speculazione.



ANTHOLOGIA PHILOSOPHICA

EX

M. T. CICERONE

Ille se profecisse sciat, cui Cicero,
valde placere coeperit.
(QUINT. lib. X, I).

PARS PRIMA

I.

Strelta parentela che han fra loro l'eloquenza e la filosofia.

Saepe, et multum hoc mecum cogitavi, bonine an mali plus attulerit hominibus et civitatibus copia dicendi, ac summum eloquentiae studium. Nam cum et nostrae reipublicae detrimenta considero et maximarum civitatum veteres animo colligo calamitates, non minimam video per disertissimos homines invectam esse partem incommodorum. Cum autem res ab nostra memoria, propter vetustatem remotas, ex literarum monumentis repetere instituo: multas urbes constitutas, plurima bella restincta, firmissimas societates, sanctissimas amicitias intelligo cum animi ratione, tum facilius eloquentia comparatas. Ac me quidem diu cogitantem, ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem, *sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque prodesse numquam.* — Cic. *De inventione rhetorica*, lib. I, cap. 1).

Fateor me oratorem, si modo sim, aut etiam quicumque sim, non ex rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis exstitisse. Illa enim sunt curricula multiplicium variorumque sermonum, in quibus Platonis primum impressa sunt vestigia: sed et huius et aliorum philosophorum disputationibus et exagitatus maxime orator est, et adiutus. Omnis enim ubertas, et quasi silva dicendi ducta ab illis est, nec satis tamen instructa ad forenses causas; quas, ut illi ipsi dicere solebant, agrestioribus Musis reliquerunt. Sic eloquentia haec forensis, spreta a philosophis et repudiata, multis quidem illa adiumentis magnisque caruit; sed tamen ornata verbis atque sententiis, iactationem habuit in populo, nec paucorum iudicium reprehensionemque pertimuit. Ita et doctis eloquentia popularis, et disertis elegans doctrina defuit. — Positum sit igitur in primis (quod post magis intelligetur) sine philosophia non posse effici, quem quaerimus, eloquentem: non et in ea tamen omnia sint, sed ut sic adiuvet, ut palaestra histrionem. Parva enim magnis saepe rectissime conferuntur. Nam nec latius, nec copiosius de magnis

variisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere. Siquidem etiam in Phaedro Platonis hoc Periclem praestitisse ceteris dicit oratoribus Socrates, quod is Anaxagorae physici fuerit auditor; a quo censet, eum, quum alia praeclara quaedam et magnifica didicisset, uberem et fecundum fuisse, gnarumque (quod est eloquentiae maximum) quibus orationis modis quaeque animorum partes pellerentur. Quod idem de Demosthene existimari potest: cuius ex epistolis intelligi licet, quam frequens fuerit Platonis auditor. Nec vero sine philosophorum disciplina, genus et speciem cuiusque rei cernere, neque eam definiendo explicare, nec tribuere in partes possumus; nec iudicare, quae vera, quae falsa sint; neque cernere consequentia, repugnantia videre, ambigua distinguere. Quid dicam de natura rerum, cuius cognitio magnam orationi suppeditat copiam? de vita, de officiis, de virtute, de moribus, sine multa earum ipsarum rerum disciplina, aut dici, aut intelligi potest? — (Cic. *Orator*, cap. IV, V).

Quis nescit, maximam vim existere oratoris in hominum mentibus vel ad iram, aut ad odium, aut dolorem incitandis, vel ab hisce iisdem permotionibus ad lenitatem, misericordiamque revocandis? Quare, nisi qui naturas hominum, vimque omnem humanitatis, causasque eas, quibus mentes aut incitantur aut reflectuntur, penitus perspexerit, dicendo, quod volet, perficere non poterit. Atqui totus hic locus philosophorum putatur proprius; neque orator, me auctore, unquam repugnabit; sed, quum illis cognitionem rerum concesserit; quod in ea solum illi voluerint elaborare, tractationem orationis, quae sine illa scientia nulla est, sibi assumet. — Nunc, sive qui volet, eum philosophum, qui copiam nobis rerum orationisque tradat, per me appellet oratorem licet; sive hunc oratorem, quem ego dico sapientiam iunctam habere eloquentiae, philosophum appellare malet, non impediam; dummodo hoc constet, neque infantiam eius, qui rem norit, sed eam explicare dicendo non queat; neque inscientiam illius, cui res non suppetat, verba non desint, esse laudandam: quorum si alterum sit optandum, malim equidem indisertam prudentiam, quam stultitiam loquacem. Sin quaerimus, quid unum excellat ex omnibus, docto oratori palma danda est. Quem si patiuntur eumdem esse philosophum, sublata controversia est. — (Cic. *De oratore*, lib. I, cap. 12, et. lib. III, cap. 35).

II.

L'uomo ha un vivo desiderio, un bisogno naturale di conoscere e di sapere.

Tantus est innatus in nobis cognitionis amor et scientiae ut nemo dubitare possit, quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne, ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsi requirant? ut aliquid scire se gaudeant? ut aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque eiusmodi spectaculis teneantur, ob eamque rem vel famem et sitim perferant? Quid vero? qui ingenuis studiis, atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valetudinis, nec rei familiaris habere rationem? omniaque perpeti, ipsa cognitione et scientia captos? et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiant, voluptatem? Mihi quidem Homerus huiusmodi quiddam vidisse videtur in iis, quae de Sirenum cantibus finxerit. Neque enim vocum suavitate videntur, aut novitate quadam et varietate cantandi revocare eos solitae, qui praetervehebantur, sed quia multa se scire profitebantur; ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent. Ita enim invitant Ulixem (nam verti, ut quaedam Homeri, sic istum ipsum locum):

> O decus Argolicum, quin puppim flectis, Ulixe,
> Auribus ut nostros possis agnoscere cantus?
> Nam nemo haec unquam est transvectus caerula cursu,
> Quin prius adstiterit vocum dulcedine captus;
> Post variis avido satiatus pectore musis,
> Doctior ad patrias lapsus pervenerit oras.
> Nos grave certamen belli, cladem que tenemus,
> Graecia quam Troiae divino numine vexit;
> Omniaque e latis rerum vestigia terris.

Vidit Homerus, probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus vir irretitus teneretur. Scientiam pollicentur: quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere, curiosorum: duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae, summorum virorum est putandum.

Quem enim ardorem studii censetis fuisse in Archimede, qui, dum in pulvere quaedam describit attentius, ne patriam quidem captam esse senserit? Quantum Aristoxeni ingenium consumptum videmus in musicis? quo studio Aristophanem putamus aetatem in literis duxisse? Quid de Pythagora? quid

de Platone, aut de Democrito loquar, a quibus propter discendi cupiditatem videmus ultimas terras esse peragratas? Quae qui non vident, nihil umquam magna cognitione dignum amaverunt. Atque hoc loco, qui propter animi voluptates coli dicunt ea studia, quae dixi, non intelligunt, idcirco esse propter se expetenda, quod, nulla utilitate obiecta, delectentur animi, atque ipsa scientia, etiam si incommodatura sit, gaudeant. Sed quid attinet de rebus tam apertis plura requirere? Ipsi enim quaeramus a nobis, stellarum motus contemplationesque rerum caelestium, eorumque omnium, quae naturae obscuritate occultantur, cognitiones, quemadmodum nos moveant; et quid historia delectet, quam solemus prosequi usque ad extremum; praetermissa repetimus, inchoata persequimur. Nec vero sum inscius, esse utilitatem in historia, non modo voluptatem. Quid? quum fictas fabulas e quibus utilitas nulla elici potest, cum voluptate legimus? Quid? quum volumus nomina eorum, quid quid gesserint, nota nobis esse, parentes, patriam, multa praetera minime necessaria? Quid? quod homines infima fortuna, nulla spe rerum gerendarum, opifices denique, delectantur historia; maximeque eos videre possumus res gestas audire et legere velle, qui a spe gerendi absunt, confecti senectute. Quocirca intelligi necesse est, in ipsis rebus, quae discuntur et cognoscuntur, invitamenta inesse, quibus ad discendum cognoscendumque moveamur. — (Cicero, *De finib. bonorum et mal.* lib. v, cap. 18, 19).

III.

Filosofia. Origine di questo vocabolo; importanza e dignità di tale studio.

O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti; tu dissipatos homines in societatem vitae collocasti; tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione iunxisti; tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti. Ad te confugimus; a te opem petimus; tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus. Cuius igitur potius opibus utamur, quam tuis? quae et vitae tranquillitatem largita nobis es, et terrorem mortis sustulisti. Ac philosophia quidem tantum

abest, ut proinde ac de hominum est vita merita laudetur, ut a plerisque neglecta, a multis etiam vituperetur. Vituperare quisquam vitae parentem, et hoc parricidio se inquinare audet? et tam impie ingratus esse, ut eam accuset, quam vereri deberet, etiam si minus percipere potuisset? Sed, ut opinor, hic error, et haec indoctorum animis offusa caligo est, quod tam longe retro respicere non possunt; nec eos, a quibus vita hominum instructa primis sit, fuisse philosophos arbitrantur.

Quam rem antiquissimam quum videamus, nomen tamen confitemur esse recens. Nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, verum etiam nomine? quae divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos assequebatur. Itaque et illos septem, qui a Graecis σοφοί, sapientes a nostris et habebantur, et nominabantur, et multis ante saeculis Lycurgum, cuius temporibus Homerus etiam fuisse ante hanc urbem conditam traditur, etiam heroicis aetatibus Ulyssem et Nestorem accepimus et fuisse, et habitos esse sapientes. Nec vero Atlas sustinere caelum, nec Prometheus affixus Caucaso, nec stellatus Cepheus cum uxore, genero, filia traderetur, nisi caelestium divina cognitio nomen eorum ad errorem fabulae traduxisset. A quibus ducti deinceps omnes, qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur, et nominabantur; idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem: quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam. Cuius ingenium et eloquentiam quum admiratus esset Leon, quesivisse ex eo, qua maxime arte confideret; at illum, artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum. Admiratum Leontem novitatem nominis, quaesisse, quinam essent philosophi, et quid inter eos et reliquos interesset? Pythagoram autem respondisse, similem sibi videri vitam hominum, et mercatum eum, qui haberetur maximo ludorum apparatu totius Graeciae celebritate. Nam ut illic alii corporibus exercitatis gloriam et nobilitatem coronae peterent; alii emendi, aut vendendi quaestu et lucro ducerentur; esset autem quoddam genus eorum, idque vel maxime ingenuum, qui nec plausum, nec lucrum quaererent, sed visendi causa venirent, studioseque perspicerent, quid ageretur, et quo modo: item nos quasi in mercatus quamdam celebritatem ex urbe aliqua, sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos, alios gloriae servire, alios pecuniae; raros esse quosdam, qui, ceteris omnibus pro

nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos, id est enim philosophos: et ut illic liberalissimum esset, spectare, nihil sibi acquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare. — (Cic. *Tuscul. disput.* v, 2, 3).

IV.

Più che qualunque altra cosa importa all'uomo di conoscere se stesso.

Haec una (philosophia) nos quum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmetipsos nosceremus: cuius praecepti tanta vis, tanta sententia est, ut ea non homini cuipiam, sed Delphico deo tribueretur. Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum, ingeniumque in se suum, sicut simulacrum aliquod, dedicatum putabit: tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet, et sentiet; et, quum se ipse perspexerit totumque tentarit, intelliget, quemadmodum a natura subornatus in vitam venerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam: quoniam principia rerum omnium, quam adumbratas intelligentias, animo ac mente conceperit; quibus illustratis, sapientia duce, bonum virum, et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore.

Nam quum animus, cognitis perceptisque virtutibus, a corporis obsequio indulgentiaque discesserit, voluptatemque, sicut labem aliquam dedecoris, oppresserit, omnemque mortis, dolorisque timorem effugerit, societatemque caritatis coierit cum suis, omnesque natura coniunctos, suos duxerit, cultumque Deorum et puram religionem susceperit, et exacuerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem, ad bona deligenda, et reiicienda contraria (quae virtus ex providendo est appellata prudentia); quid eo dici, aut excogitari poterit beatius? Idemque quum caelum, terras, maria, rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata, quo recurrant, quando, quomodo obitura, quid in iis mortale et caducum, quid divinum aeternumque sit, viderit, ipsumque ea moderantem et regentem paene prenderit, seseque non unius circumdatum moenibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis agnoverit: in hac ille magnificentia rerum, atque in hoc conspectu et cognitione naturae, dii immortales! quam ipse se noscet, quod Apollo praecepit Pythius; quam contemnet, quam despiciet, quam pro nihilo

putabit ea, quae vulgo dicuntur amplissima? Atque haec omnia, quasi sepimento aliquo, vallabit disserendi ratione, veri et falsi iudicandi scientia, et arte quadam intelligendi, quid quamque rem sequatur, et quid sit cuique contrarium. Quumque se ad civilem societatem natum senserit, non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit, sed etiam fusa latius perpetua oratione, qua regat populus, qua stabiliat leges, qua castiget improbos, qua tueatur bonos, qua laudet claros viros; qua praecepta salutis et laudis apte ad persuadendum edat suis civibus; qua hortari ad decus, revocare a flagitio, consolari possit afflictos, factaque et consulta fortium et sapientum, cum improborum ignominia, sempiternis monumentis prodere. Quae quum tot res, tantaeque sint, quae inesse in homine perspiciantur ab iis, qui se ipsi velint nosse; earum parens est educatrixque sapientia. — (Cic. *De legibus*, I. 22, 23).

V.

Differenza tra l'uomo ed il bruto.

Ipsum hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornavit, sed etiam sensus, tamquam satellites attribuit, ac nuntios; et rerum plurimarum obscuras intelligentias enodavit, quasi fundamenta quaedam scientiae; figuramque corporis habilem, et aptam ingenio humano dedit. Nam quum ceteras animantes abiecisset ad pastum, solum hominem erexit, ad caelique, quasi cognationis domiciliique pristini conspectum excitavit: tum speciem ita formavit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret. Nam et oculi nimis arguti, quemadmodum animo affecti simus, loquuntur; et is, qui appellatur vultus, qui nullo in animante esse, praeter hominem, potest, indicat mores: cuius vim Graeci norunt, nomen omnino non habent. Omitto opportunitates, habilitatesque reliqui corporis, moderationem vocis, rationis vim, quae conciliatrix est humanae maxime societatis. Neque enim omnia sunt huius disputationis ac temporis; et hunc locum satis, ut mihi videtur, in his libris, quos legistis, expressit Scipio. Nunc quoniam hominem, quod principium reliquarum rerum esse voluit, generavit et ornavit Deus, perspicuum sit illud (ne omnia disserantur) ipsam per se natura longius progredi: quae etiam nullo docente profecta ab iis, quorum, ex prima et inchoata intelligentia, genera cognovit, confirmat ipsa per se rationem, et perficit. — Cic. *De legib.* I, 9).

Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam, corpusque tueantur, declinetque ea, quae nocitura videantur, quaeque ad vivendum sunt necessaria, anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem.... Sed inter hominem et belluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest, quodque praesens est, se accommodat, paullulum admodum sentiens praeteritum, aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt, earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat, rebusque praesentibus adiungit atque annectit futuras: facile totius vitae cursum videt, ad eumque degendam praeparat res necessarias. Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis, et ad vitae societatem; ingeneratque in primis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt; impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse, et a se obiri velit; ob easque causas studeat parare ea, quae suppeditent et ad cultum et ad victum; nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque, quos caros habeat, tuerique debeat. Quae cura exsuscitat etiam animos, et maiores ad rem gerendam facit. — (Cic. *De officiis*, I, 4).

VI.

Della causa e delle diverse sue specie.
Non è però vera causa, fuorchè la efficiente.

Causarum genera duo sunt: unum, quod vi sua id, quod sub ea subiectum est, certo efficit, ut ignis accendit; alterum, quod naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit; ut, si quis aes causam statuae velit dicere, quod sine eo non possit effici. Huius generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quieta, nihil agentia, stolida quodammodo; ut locus, tempus, materiae, ferramenta, et cetera generis eiusdem; alia autem praecursionem quandam adhibent ad efficiendum, et quaedam afferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria. Ex hoc genere causarum, ex aeternitate pendentium, fatum a Stoicis nectitur. Atque ut earum causarum, sine quibus effici non potest, genera divisi; sic etiam efficientium dividi possunt. Sunt enim aliae causae, quae plane efficiant, nulla re adiuvante; aliae, quae adiuvari velint: ut sapientia efficit sapientes sola per se; beatos efficiat, necne, sola per se quaestio est.

Quare quum in disputationem inciderit causa efficiens aliquid necessario, sine dubitatione licebit, quod efficitur ab ea causa, concludere. Quum autem erit talis causa, ut in ea non sit efficiendi necessitas, necessaria conclusio non sequitur. Atque illud quidem genus causarum, quod habet vim efficiendi necessariam, errorem afferre non fere solet; hoc autem, sine quo non efficitur, saepe conturbat. Non enim, si sine parentibus filii esse non possunt, propterea causa fuit in parentibus gignendi necessaria. Hoc igitur, sine quo non fit, ab eo, a quo certo fit, diligenter est separandum. Illud enim est tanquam

Utinam ne in nemore Pelio securibus
Caesa cecidisset abiegna ad terram trabes!

Nisi enim cecidissent abiegnae ad terram trabes, Argo illa facta non esset. Nec tamen fuit in his trabibus efficiendi vis necessaria. At quum in Aiacis navim *crispisulcans igneum fulmen* iniectum est, inflammatur navis necessario. Atque etiam est causarum dissimilitudo, quod aliae sunt, que sine ulla appetitione animi, sine voluntate, sine opinione, suum quasi opus efficiant, velut, ut omne intereat, quod ortum est: aliae autem aut voluntate efficiuntur, aut perturbatione animi, aut habitu, aut natura, aut arte, aut casu: voluntate, ut tu, quum hunc libellum legis; perturbatione, ut si quis eventum horum temporum timeat; habitu, ut facile et cito irascatur; natura, ut vitium in dies crescat; arte, ut bene pingat; casu, ut prospere naviget. Nihil horum sine causa, nec quidquam omnino; sed huiusmodi causae non necessariae. — (Cic. *Topic.* cap. xv).

VII.

Facoltà della memoria.

..... Incredibilis quaedam ingenii magnitudo non desideravit indocilem usus disciplinam. Itaque quum totum iter et navigationem consumpsisset (Lucullus) partim in percontando a peritis, partim in rebus gestis legendis; in Asiam factus imperator venit, quum esset Roma profectus rei militaris rudis. Habuit enim divinam quandam memoriam rerum; verborum maiorem Hortensius: sed, quo plus in negotiis gerendis res, quam verba prosunt, hoc erat memoria illa praestantior; quam fuisse in Themistocle, quem facile Graeciae principem ponimus, singularem ferunt. Qui quidem etiam pollicenti cuidam, se artem ei memoriae, quae tum primum proferebatur,

traditurum, respondisse dicitur, *oblivisci se malle discere:* credo, quod haerebant in memoria quaecumque audierat vel viderat. Tali ingenio praeditus Lucullus adiunxerat etiam illam quam Themistocles spreverat, disciplinam. Itaque, ut literis consignamus, quae monumentis mandare volumus; sic ille in animo res insculptas habebat. — (Cic. *Academic. prior.* n. 1).

Ego autem maiore etiam quodam modo memoriam admiror. Quid est enim illud, quo meminimus? aut quam habet vim? aut unde natam? Non quaero, quanta memoria Simonides fuisse dicatur, quanta Theodectes, quanta is, qui a Pyrrho legatus ad senatum est missus, Cineas, quanta nuper Charmadas, quanta, qui modo fuit, Scepsius Metrodorus, quanta noster Hortensius: de communi omnium memoria loquor, et eorum maxime, qui in aliquo maiore studio et arte versantur: quorum quanta mens sit, difficile est existimare, ita multa meminerunt.

Quorsus igitur haec spectat oratio? Quae sit illa vis, et unde, intelligendum puto. Non est certe nec cordis, nec sanguinis, nec cerebri, nec atomorum. Anima sit animus, ignisve, nescio: nec me pudet, ut istos, fateri nescire quod nesciam. Illud si ulla alia de re obscura affirmare possem, sive anima, sive ignis sit animus, eum iurarem esse divinum. Quid enim, obsecro te, terrane tibi, aut hoc nebuloso et caliginoso caelo, aut sata aut concreta videtur tanta vis memoriae? Si, quid sit hoc, non vides: at, quale sit, vides. Si ne id quidem: at, quantum sit, profecto vides. Quid igitur? utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse, quo tanquam in aliquod vas ea, quae meminimus, infundantur? Absurdum id quidem: qui enim fundus, aut quae talis animi figura intelligi potest? aut quae tanta omnino capacitas? An imprimi quasi ceram animum putamus, et memoriam esse signatarum rerum in mente vestigia? Quae possunt verborum, quae rerum ipsarum esse vestigia? Quae porro tam immensa magnitudo, quae illa tam multa possit effingere. — (*Tuscul.* I, 24-25).

VIII.

Associazione delle idee.

..... Naturane nobis hoc datum dicam, an errore quodam: ut, quum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum ali-

quod legamus? velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accepimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo, cuius illa ipsa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram (Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur, posteaquam est maior) solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina. Tum Quintus: Est plane, Piso, ut dicis, inquit. Nam me ipsum huc modo venientem convertebat ad sese Coloneus ille locus, cuius incola Sophocles ob oculos versabatur: quem scis quam admirer, quamque eo delecter. Me quidem ad altiorem memoriam Œdipodis huc venientis, et illo mollissimo carmine, quaenam essent ipsa haec loca, requirentis, species quaedam commovit, inanis scilicet, sed commovit tamen. Tum Pomponius, At ego, quem vos, ut deditum Epicuro, insectari soletis, sum multum equidem cum Phaedro, quem unice diligo, ut scitis, in Epicuri hortis, quos modo praeteribamus: sed, veteris proverbii admonitu, vivorum memini: nec tamen Epicuri licet oblivisci, si cupiam; cuius imaginem non modo in tabulis nostri familiares, sed etiam in poculis et in annulis habent.

Hic ego, Pomponius quidem, inquam, noster iocari videtur et fortasse suo iure. Ita enim Athenis se collocavit, ut sit paene unus ex Atticis, ut id etiam cognomen videatur habiturus. Ego autem tibi, Piso, assentior, usu hoc evenire, ut acrius aliquanto et attentius de claris viris, locorum admonitu, cogitemus. Scis enim, me quodam tempore Metapontum venisse tecum, neque ad hospitêm ante divertisse, quam Pythagorae ipsum illum locum, ubi vitam ediderat, sedemque viderim. Hoc autem tempore, etsi multa in omni parte Athenarum sunt in ipsis locis indicia summorum virorum: tamen ego illa moveor exedra. Modo enim fuit Charmadas: quem videre videor (est enim nota imago), a sedeque ipsa, tanti ingenii magnitudine orbata, desiderari illam vocem puto. Tum Piso, Quoniam igitur aliquid omnes, quid Lucius noster, inquit? An eum locum libenter invisit ubi Demosthenes et Æschines inter se decertare soliti sunt? suo enim quisque studio maxime ducitur. Et ille, quum erubuisset, Noli, inquit, ex me quaerere, qui in Phalericum etiam descenderim: quo in loco ad fluctum aiunt declamare solitum Demosthenem, ut fremitum assuesceret voce vincere. Modo etiam paullum ad dexteram de via declinavi, ut

ad Periclis sepulcrum accederem, Quamquam id quidem infinitum est in hac urbe: quacumque enim ingredimur, in aliquam historiam vestigium ponimus. — (Cic. *De finib.* v. 1, 2).

IX.

Dalla diversa potenza imaginativa nei cultori delle belle arti, massimamente dipende la mirabile varietà che nei medesimi si osserva.

Natura nulla est, ut mihi videtur, quae non habeat in suo genere res complures dissimiles inter se, quae tamen consimili laude dignentur. Nam et auribus multa percipimus, quae. etsi non vocibus delectant, tamen ita sunt varia saepe, ut id, quod proximum audias, iucundissimum esse videatur; et oculis colliguntur paene innumerabiles voluptates, quae nos ita capiunt, ut unum sensum dissimili genere delectent; et reliquos sensus voluptates oblectant dispares, ut sit difficile iudicium excellentis maxime suavitatis. At hoc idem, quod est in naturis rerum, transferri potest etiam ad artes. Una fingendi est ars, in qua praestantes fuerunt Myro, Polycletus, Lysippus; qui omnes inter se dissimiles fuerunt; sed ita tamen, ut neminem sui velis esse dissimilem. Una est ars ratioque picturae, dissimillimi tamen inter se Zeuxis, Aglaophon, Apelles: neque eorum quisquam est, cui quidquam in arte sua deesse videatur. Et si hoc in his quasi mutis artibus est mirandum, et tamen verum: quanto admirabilius in oratione atque in lingua? quae quum in iisdem sententiis verbisque versetur, summas habet dissimilitudines; non sic, ut alii vituperandi sint, sed ut ii, quos constet esse laudandos, in dispari tamen genere laudentur. Atque id primum in poëtis cerni licet, quibus est proxima cognatio cum oratoribus, quam sint inter sese Ennius, Pacuvius Acciusque dissimiles; quam apud Graecos Æschylus, Sophocles, Euripides, quamquam omnibus par paene laus in dissimili scribendi genere tribuatur. Adspicite nunc eos homines atque intuemini, quorum de facultate quaerimus, quid intersit inter oratorum studia atque naturas. Suavitatem Isocrates, subtilitatem Lysias, acumen Hyperides, sonitum Æschines, vim Demosthenes habuit. Quis eorum non egregius? tamen quis cuiusquam nisi sui similis? Gravitatem Africanus, lenitatem Laelius, asperitatem Galba, profluens quiddam habuit Carbo et canorum. Quis horum non princeps temporibus illis fuit? et suo tamen quisque in genere princeps.

Sed quid ego vetera conquiram, quam mihi liceat uti praesentibus exemplis atque vivis? Quid iucundius auribus nostris unquam accidit huius oratione Catuli? quae est pura sic, ut latine loqui paene solus videatur; sic autem gravis, ut in singulari dignitate omnis tamen adsit humanitas ac lepos. Quid multa? istum audiens equidem iudicare soleo, quidquid aut addideris, aut mutaveris, aut detraxeris, vitiosius et deterius futurum. Quid? noster hic Caesar nonne novam quandam rationem attulit orationis, et dicendi genus induxit prope singulare? Quis umquam res, praeter hunc, tragicas paene comice, tristes remisse, severas hilare, forenses scenica prope venustate tractavit; atque ita, ut neque iocus magnitudine rerum excluderetur, nec gravitas facetiis minueretur? Ecce praesentes duo prope aequales, Sulpicius et Cotta. Quid tam inter se dissimile? quid tam in suo genere prestans? Limatus alter et subtilis, rem explicans propriis aptisque verbis. Haeret in causa semper, et, quid iudici probandum sit, quum acutissime vidit, omissis ceteris argumentis, in eo mentem orationemque defigit. Sulpicius autem fortissimo quodam animi impetu, plenissima et maxima voce, summa contentione corporis, et dignitate motus, verborum quoque a gravitate et copia est, ut unus ad dicendum instructissimus a natura esse videatur.

Ad nosmetipsos iam revertor (quoniam sic fuimus semper comparati, ut hominum sermonibus quasi in aliquod contentionis iudicium vocaremur): quid tam dissimile, quam ego in dicendo, et Antonius? Quum ille is sit orator, ut nihil eo possit esse praestantius; ego autem, quamquam memet mei poenitet, cum hoc maxime tamen in comparatione coniugar. Videtisne, genus hoc quod sit Antonii? forte, vehemens, commotum in agendo, praemunitum, et ex omni parte causae septum, acre, acutum, enucleatum, in unaquaque re commorans, honeste cedens, acriter insequens, terrens, supplicans, summa orationis varietate, nulla nostrarum aurium satietate. Nos autem quicunque in dicendo sumus (quoniam esse aliquo in numero vobis videmur), certe tamen ab huius multum genere distamus: quod quale sit, non est meum dicere, propterea quod minime sibi quisque notus est, et difficillime de se quisque sentit; sed tamen dissimilitudo intelligi potest, et ex motus mei mediocritate, et ex eo, quod, quibus vestigiis primum institi, in iis fere soleo perorare; et quod aliquanto me maior in verbis, quam in sententiis eligendis labor et cura torquet verentem, ne, si paulo obsoletior fuerit oratio, non digna expectatione et silentio fuisse videatur. Quod si in nobis, qui adsumus, tantae dissimilitudines, tam certae res cuiusque

propriae, et in ea varietate fere melius a deteriore, facultate magis quam genere, distinguitur, atque omne laudatur, quod in suo genere perfectum est; quid censetis, si omnes, qui ubique sunt, aut fuerunt oratores, amplecti voluerimus, nonne fore, ut, quot oratores, totidem paene reperiantur genera dicendi? Ex qua mea disputatione forsitan occurrat illud, si paene innumerabiles sint quasi formae figuraeque dicendi, specie dispares, genere laudabiles: non posse ea, quae inter se discrepant, iisdem praeceptis, atque una institutione formari. Quod non est ita; diligentissimeque hoc est eis, qui instituunt aliquos, atque erudiunt, videndum, quo sua quemque natura maxime ferre videatur. Etenim videmus, ex eodem quasi ludo summorum in suo cuiusque genere artificum et magistrorum exisse discipulos, dissimiles inter se, attamen laudandos, quum ad cuiusque naturam institutio doctoris accommodaretur. Cuius est vel maxime insigne illud exemplum (ut ceteras artes omittamus), quod dicebat Isocrates, doctor singularis, se calcaribus in Ephoro, contra autem in Theopompo frenis uti solere. Alterum enim exsultantem verborum audacia, reprimebat, alterum cunctantem et quasi verecundantem, incitabat. Neque eos similes effecit inter se, sed tantum alteri affinxit, de altero limavit, ut id conformaret in utroque, quod utriusque natura pateretur. — (Cic. *De oratore*, III. 7, 8, 9).

X.

La investigazione e conoscenza del vero è mai sempre all'uomo di gran piacere e conforto.

Veteres quidem philosophi, in beatorum insulis, fingunt, qualis natura sit vita sapientium, quos cura omnis liberatos nullum necessarium vitae cultum, aut paratum requirentes nihil aliud esse acturos putant, nisi ut omne tempus inquirendo ac discendo in naturae cognitione consumant. Nos autem non solum beatae vitae istam esse oblectationem videmus, sed etiam levamentum miseriarum. Itaque multi quum in potestate essent hostium, aut tyrannorum; multi in custodia, multi in exsilio, dolorem suum doctrinae studiis levaverunt. Princeps huius civitatis Phalereus Demetrius quum patria pulsus esset iniuria, ad Ptolomaeum se regem Alexandriam contulit. Qui quum in hac ipsa philosophia, ad quam te hortamur, excelleret, Theophrastique esset auditor, multa praeclara in illo calamitoso otio scripsit, non ad usum aliquem suum, quo

erat orbatus; sed animi cultus ille erat ei quasi quidam humanitatis cibus. Equidem e Cn. Aufidio, praetorio, erudito homine, oculis capto, saepe audiebam, quum se lucis magis, quam utilitatis desiderio moveri diceret. Somnum denique nobis, nisi requietem corporibus, et medicinam quandam laboris afferret, contra naturam putaremus datum. Aufert enim sensus, actionemque tollit omnem. Itaque si aut requietem natura non quaereret, aut eam posset alia quadam ratione consequi, facile pateremur; qui etiam nunc agendi aliquid, discendique causa prope contra naturam vigilias suscipere soleamus. — (Cic. *De finib.* v. 19).

Iamvero motus animi, sollicitudines aegritudinesque oblivione leniuntur, traductis animis ad voluptatem. Non sine causa igitur Epicurus ausus est dicere, semper in pluribus bonis esse sapientem, qui semper sit in voluptatibus. Ex quo effici putat ille, quod quaerimus, ut sapiens semper beatus sit. — Etiamne, si sensibus carebit oculorum, si aurium? — Etiam: nam ista ipsa contemnit. Primum enim, horribilis ista caecitas quibus tandem caret voluptatibus? quum quidam etiam disputent, ceteras voluptates in ipsis habitare sensibus; quae autem adspectu percipiantur, ea non versari in oculorum ulla iucunditate; ut ea, quae gustemus, olfaciamus, tractemus, audiamus, in ea ipsa, ubi sentimus, parte versentur; in oculis tale nihil fit: animus accipit, quae videmus. Animo autem multis modis variisque delectari licet, etiam si non adhibeatur adspectus. Loquor enim de docto homine et erudito, cui vivere est, cogitare. Sapientis autem cogitatio non ferme ad investigandum adhibet oculos advocatos. Etenim si nox non adimit vitam beatam, cur dies nocti similis adimat?... Appium quidem veterem illum, qui caecus annos multos fuit, et ex magistratibus, et ex rebus gestis intelligimus, in illo suo casu nec privato nec publico muneri defuisse. C. Drusi domum compleri consultoribus solitam accepimus: quum, quorum res esset, sua ipsi non videbant, caecum adhibebant ducem. Pueris nobis, Cn. Aufidius praetorius caecus et in senatu sententiam dicebat, nec amicis deliberantibus deerat, et graecam scribebat historiam, et videbat in literis. — (Cic. *Tuscul. disput.* v. 38).

Si habet aliquod tamquam pabulum studii atque doctrinae, nihil est otiosa senectute iucundius. Mori paene videbamus in studio dimetiundi caeli atque terrae C. Gallum familiarem

patris tui, Scipio. Quoties illum lux noctu aliquid describere ingressum, quoties nox oppressit, quum mane coepisset? Quam delectabat eum, defectiones solis et lunae multo nobis ante praedicere? Quid in levioribus studiis, sed tamen acutis? quam gaudebat bello suo Punico Naevius! quam Truculento Plautus! quam Pseudulo! Vidi etiam senem Livium: qui quum sex annis ante, quam ego natus sum, fabulam docuisset, Centone Tuditanoque consulibus, usque adolescentiam meam processit aetate. Quid de P. Licinii Crassi, et pontificii et civilis iuris studio loquar? aut de huius P. Scipionis, qui his paucis diebus pontifex maximus factus est? Atqui eos omnes, quos commemoravi, his studiis flagrantes senes vidimus. M. vero Cethegum, quem recte Suadae medullam dixit Ennius, quanto studio exerceri in dicendo videbamus etiam senem? Quae sunt igitur epularum, aut ludorum voluptates cum his voluptatibus comparandae? Atque haec quidem studia doctrinae. Quae quidem prudentibus et bene institutis pariter cum aetatem crescunt: ut honestum illud Solonis sit, quod ait versiculo quodam, senescere se, multa in dies addiscentem: qua voluptate animi nulla certe potest esse maior. — (Cic. *De senectute*, cap. XIV).

Quod si non hic tantus fructus ostenderetur, et si ex his studiis delectatio sola peteretur: tamen, ut opinor, hanc animi remissionem, humanissimam ac liberalissimam iudicaretis. Nam ceterae neque temporum sunt, neque aetatum omnium, neque locorum: haec studia adolescentiam alunt, senectutem oblectant, secundas res ornant, adversis perfugium ac solatium praebent; delectant domi, non impediunt foris, pernoctant nobiscum, peregrinantur, rusticantur. — (Cic. *Pro Archia poëta*).

XI.

Differenza tra il senso corporeo e l'intelletto e per ciò stesso tra il sensibile *e l'*intelligibile.

Diodotus Stoicus, caecus multos annos domi nostrae vixit. Is vero, quod credibile vix esset, quum in philosophia multo etiam magis assidue, quam antea, versaretur, et quum fidibus Pythagoreorum more uteretur, quumque ei libri noctes et dies legerentur, quibus in studiis oculis non egebat: tum, quod sine oculis fieri posse vix videretur, geometriae munus tuebatur, verbis praecipiens discentibus, unde, quo, quamque

lineam scriberent. Asclepiadem ferunt, non ignobilem Eretricum philosophum, quum quidam quaereret, quid ei caecitas attulisset, respondisse, puero ut uno esset comitatior. Ut enim vel summa paupertas tolerabilis sit, si liceat, quod quibusdam Graecis quotidie; sic caecitas ferri facile possit, si non desint subsidia valitudinum. Democritus luminibus amissis alba scilicet et atra discernere non poterat: at vero bona, mala; aequa, iniqua; honesta, turpia; utilia, inutilia; magna, parva poterat; et sine varietate colorum licebat vivere beate; sine notione rerum non licebat. Atque hic vir impediri etiam animi aciem adspectu oculorum arbitrabatur; et quum alii saepe, quod ante pedes esset, non viderent, ille in infinitatem omnem peregrinabatur, ut ulla in extremitate consisteret. Traditum est etiam, Homerum caecum fuisse. At eius picturam, non poësin, videmus. Quae regio, quae ora, qui locus Graeciae, quae species formaque pugnae, quae acies, quod remigium, qui motus hominum, qui ferarum, non ita expictus est, ut, quae ipse non viderit, nos ut videremus, effecerit? Quid? ergo aut Homero delectationem animi ac voluptatem, aut cuiquam docto defuisse umquam arbitramur? aut, ni ita se res haberet, Anaxagoras, aut hic ipse Democritus, agros et patrimonia sua reliquissent, huic discendi quaerendique divinae delectationi toto se animo dedidissent? Itaque augurem Tiresiam, quem sapientem fingunt poëtae, nunquam inducunt deplorantem caecitatem suam: at vero Polyphemum Homerus quum immanem ferumque finxisset, cum ariete etiam colloquentem facit, eiusque laudare fortunas, quod, qua vellet, ingredi posset, et quae vellet, attingere. Recte hic quidem: nihilo enim erat ipse Cyclops, quam aries ille, prudentior. — (Cic. *Tusculan. disput.* v. 39).

XII.

Natura e caratteri dell'idea.

Atque ego in summo oratore fingendo talem informabo, qualis fortasse nemo fuit. Non enim quaero, quis fuerit, sed quid sit illud, quo nihil possit esse praestantius: quod in perpetuitate dicendi non saepe, atque haud scio an nunquam, in aliqua autem parte eluceat aliquando, idem apud alios densius, apud alios fortasse rarius. Sed ego sic statuo, nihil esse in ullo genere tam pulcrum, quo non pulcrius id sit, unde illud, ut ex ore aliquo, quasi imago exprimatur: quod neque oculis, neque auribus, neque ullo sensu percipi potest, cogitatione tantum

et mente complectimur. Itaque et Phidiae simulacris, quibus nihil in illo genere perfectius videmus, cogitare tamen possumus pulcriora. Nec vero ille artifex, quum faceret Iovis formam, aut Minervae, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret; sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem imitando referuntur ea, quae sub oculos ipsa cadunt: sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat *ideas* ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato; easque gigni negat, et ait semper esse, ac ratione et intelligentia contineri; cetera nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius esse uno et eodem statu. Quidquid est igitur, de quo ratione et via disputetur, id est ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum.

.... Itaque M. Antonius, cui vel primas eloquentiae patrum nostrorum tribuebat aetas, vir natura peracutus et prudens, in eo libro, quem unum reliquit, *disertos* ait se vidisse multos, *eloquentem* omnino neminem. Insidebat videlicet in eius mente species eloquentiae, quam cernebat animo, re ipsa non videbat. Vir autem acerrimo ingenio (sic enim fuit), multa et in se et in aliis desiderans, neminem plane, qui recte appellari eloquens posset, videbat. Quod si ille nec se, nec L. Crassum eloquentem putavit, habuit profecto comprehensam animo quandam formam eloquentiae; cui quoniam nihil deerat, eos, quibus aliquid aut plura deerant, in eam formam non poterat includere. — (Cic. *Orator*, cap. III. V.

XIII.

Dello scetticismo.

Maxime vero virtutum cognitio confirmat, percipi et comprehendi multa posse. In quibus solis inesse etiam scientiam dicimus; quam nos non comprehensionem modo rerum, sed eam stabilem quoque atque immutabilem esse censemus: itemque sapientiam, artem vivendi, quae ipsa ex sete habeat constantiam. Ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaero, unde nata sit, et quomodo? Quaero etiam, ille vir bonus, qui statuit omnem cruciatum perferre, intolerabili dolore lacerari potius, quam ut officium prodat, aut fidem, cur

has igitur sibi tam graves leges imposuerit, quum, quamobrem ita oporteret, nihil haberet comprehensi, percepti, cogniti, constituti? Nullo igitur modo fieri potest, ut quisquam tanti aestimet aequitatem et fidem, ut eius conservandae causa nullum supplicium recuset, nisi iis rebus assensus sit, quae falsae esse non possunt. Ipsa vero sapientia, si se ignorabit, sapientia sit, necne; quomodo primum obtinebit nomen sapientiae? deinde quo modo suscipere aliquam rem, aut agere fidenter audebit, quum certi nihil erit, quod sequatur? quum vero dubitabit quid sit extremum et ultimum bonorum, ignorans quo omnia referantur, qui poterit esse sapientia? Atque etiam illud perspicuum est, constitui necesse est initium, quod sapientia, quum quid agere incipiat, sequatur; idque initium esse naturae accommodatum. Nam aliter appetitio (eam enim esse volumus ὁρμὴν) qua ad agendum impellimur, et id appetimus, quod est visum, moveri non potest. Illud autem, quod movet, prius oportet videri, eique credi: quod fieri non potest, si id, quod visum erit, discerni non poterit a falso. Quo modo autem moveri animus ad appetendum potest, si id quod videtur, non percipitur, accomodatumne naturae sit, an alienum? Itemque, si, quid officii sui sit, non occurrit animo, nihil unquam omnino aget, ad nullam rem unquam impelletur, nunquam movebitur. Quod si aliquid aliquando acturus est, necesse est id ei verum, quod occurrit, videri. Quid, quod, si ista vera sunt, ratio omnis tollitur, quasi quaedam dux lumenque vitae? tamenne in ista pravitate perstabitis? Nam quaerendi initium ratio attulit; quae perfecit virtutem, quum esset ipsa ratio confirmata quaerendo. Questio autem est appetitio cognitionis; quaestionisque finis, inventio. At nemo invenit falsa; nec ea, quae incerta permanent, inventa esse possunt: sed, quum ea, quae quasi involuta fuerunt, aperta sunt, tum inventa dicuntur. Sic et initium quaerendi, et exitus percipiendi et comprehendendi tenetur. Itaque argumenti conclusio, quae est graecae ἀπόδειξις, ita definitur: Ratio, quae ex rebus perceptis ad id, quod non percipiebatur, adducit.

Quod si omnia visa eiusmodi essent, qualia isti dicunt, ut ea vel falsa esse possent, neque ea posset ulla notio discernere; quo modo quempiam aut conclusisse aliquid, aut invenisse diceremus? aut quae esset conclusi argumenti fides? Ipsa autem philosophia, quae rationibus progredi debet, quem habebit exitum? Sapientiae vero quid futurum est? quae neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα: quorum nullum sine scelere prodi poterit. Quum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur·

Quo e vitio et amicitiarum proditiones, et rerum publicarum nasci solent. Non potest igitur dubitari, quin decretum nullum falsum possit esse; sapientique satis non sit, non esse falsum, sed etiam stabile, fixum, ratum esse debeat: quod movere nulla ratio queat. Talia autem neque esse, neque videri possunt eorum ratione, qui illa visa, e quibus omnia decreta sunt nata, negant quidquam a falsis interesse. Ex hoc illud est natum, quod postulabat Hortensius, ut id ipsum saltem perceptum a sapiente diceretis, nihil posse percipi. Sed Antipatro hoc idem postulanti, quum diceret, ei, qui affirmaret nihil posse percipi, consentaneum esse, unum tamen illud dicere percipi posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat. Nam tantum abesse dicebat, ut id consentaneum esse, ut maxime etiam repugnaret. Qui enim negaret quidquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere. Ita necesse esse, ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi, et percipi ullo modo posse. Antiochus ad istum locum pressius videbatur accedere. Quoniam enim id haberent Academici decretum (sentitis enim iam hoc me δόγμα dicere) nihil posse percipi, non debere eos in suo decreto, sicut in ceteris rebus, fluctuare, praesertim quum in eo summa consisteret. Hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri, falsi, cogniti, incogniti: quam rationem quoniam susciperent, docereque vellent, quae a quovis accipi oporteret, et quae repudiari, certe hoc ipsum, ex quo omne veri falsique iudicium esset, percipere eos debuisse. Etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri, et finem bonorum; nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret, aut extremum expetendi, ut, aut unde proficiscatur, aut quo perveniendum sit, nesciat. Haec autem habere dubia, neque his ita confidere, ut moveri non possint, abhorrere a sapientia plurimum. Hoc igitur modo potius erat ab his postulandum, ut hoc unum saltem, percipi nihil posse, perceptum esse dicerent. Sed de inconstantia totius illorum sententiae, si illa sententia cuiusquam esse potest nihil approbantis, est, ut opinor, dictum satis.

Sequitur disputatio copiosa illa quidem, sed paullo abstrusior: habet enim aliquantum a physicis; ut verear, ne maiorem largiar ei, qui contra dicturus est, libertatem et licentiam. Nam quid eum facturum putem de abditis rebus, et obscuris, qui lucem eripere conetur? Sed disputari poterat subtiliter, quanto quasi artificio natura fabricata esset primum animal omne: deinde hominem maxime; quae vis esset in sensibus; quemadmodum primo visa nos pellerent, deinde appetitio ab

his pulsa sequeretur: tum ut sensus ad res percipiendas intenderemus. Mens enim ipsa, quae sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea, quibus movetur. Itaque alia visa sic arripit, ut his statim utatur; aliqua recondit; e quibus memoria oritur. Cetera autem similitudinibus constituit: ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοίας, tum προλήψεις vocant. Eo quum accessit ratio, argumentique conclusio, rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio eorum omnium apparet, et eadem ratio, perfecta his gradibus, ad sapientiam pervenit. Ad rerum igitur scientiam, vitaeque constantiam aptissima quum sit mens hominis, amplectitur maxime cognitionem: et istam κατάληψιν, quam, verbum e verbo exprimente, comprehensionem dicemus, quum ipsam per se amat (nihil est enim ei veritatis luce dulcius) tum etiam propter usum. Quocirca et sensibus utitur, et artes efficit, quasi sensus alteros; et usque eo philosophiam ipsam corroborat, ut virtutem efficiat, ex qua re una vita omnis apta sit. Ergo hi, qui negant quidquam posse comprehendi, haec ipsa eripiunt vel instrumenta, vel ornamenta vitae; vel potius totam vitam evertunt funditus, ipsumque animal orbant animo; ut difficile sit de temeritate eorum, perinde ut causa postulat, dicere. — (Cic. *Academic. prior.* II, 8, 9, 10).

XIV.

Criterio della verità.

Nec vero satis constituere possum, quod sit eorum consilium, aut quid velint. Interdum enim quum adhibemus ad eos orationem huiusmodi: Si ea, quae disputantur, vera sint, tum omnia fore incerta; respondent: « Quid ergo istud ad nos? Num nostra culpa est? Naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit ». Alii autem elegantius, qui etiam queruntur, quod eos insimulemus omnia incerta dicere; quantumque intersit inter incertum, et id, quod percipi non possit, docere conantur, eaque distinguere. Cum his igitur agamus qui haec distinguunt: illos, qui omnia sic incerta dicunt, ut, stellarum numerus par an impar sit, quasi desperatos aliquos relinquamus. Volunt enim (et hoc quidem vel maxime animadvertebam vos moveri) probabile aliquid esse, et quasi veri simile, eaque se uti regula et in agenda vita, et in quaerendo ac disserendo. Quae ista regula est, si

notionem veri et falsi proptereaquod ea non possunt internosci, nullam habemus? Nam, si habemus, interesse oportet, ut inter rectum et pravum, sic inter verum et falsum. Si nihil interest, nulla regula est: nec potest is, cui est visio veri falsique communis, ullum habere iudicium, aut ullam omnino veritatis notam. Nam, quum dicunt, hoc se unum tollere, ut quidquam possit ita videri, ut non eodem modo falsum etiam possit videri, cetera autem concedere: faciunt pueriliter. Quo enim omnia iudicantur, sublato, reliqua se negant tollere; ut, si quis quem oculis privaverit, dicat, ea, quae cerni possent, non se ei ademisse. Ut enim illa oculis modo cognoscuntur, sic reliqua visis: sed propria veri, non communi veri et falsi nota. Quamobrem, sive tu probabilem visionem, sive probabilem et quae non impediatur, ut Carneades volebat, sive aliud quid proferes, quod sequare: ad visum illud, de quo agimus, tibi erit revertendum. In eo autem, si erit communitas cum falso, nullum erit iudicium, quia proprium in communi signo notari non potest. Sin autem commune nihil erit, habeo, quod volo; id enim quaero, quod ita mihi videatur verum, ut non possit idem falsum videri. Simili in errore versantur, quum vi veritatis coacti, perspicua a perceptis volunt distinguere, et conantur ostendere, esse aliquid perspicui; verum illud quidem impressum in animo atque mente, neque tamen id percipi ac comprehendi posse. Quo enim modo perspicue dixeris album esse aliquid, quum possit accidere, ut id, quod nigrum sit, album esse videatur? aut quo modo ista aut perspicua dicemus, aut menti impressa subtiliter, quum sit incertum, vere, inaniterve moveatur? Ita neque color, neque corpus, nec veritas, nec argumentum, nec sensus, neque perspicuum ullum relinquitur. Ex hoc illud his usu venire solet, ut, quidquid dixerint, a quibusdam interrogentur: Ergo istuc quidem percipis? Sed qui ita interrogant, ab his irridentur. Non enim urgent, ut coarguant, neminem ulla de re posse contendere, neque asseverare, sine aliqua eius rei, quam sibi quisque placere dicit certa et propria nota. Quod est igitur istuc vestrum probabile? Nam si, quod cuique occurrit, et primo quasi adspectu probabile videtur, id confirmatur, quid eo levius? Sin ex circumspectione aliqua et accurata consideratione, quod visum sit, id se dicent sequi, tamen exitum non habebunt. Primum quia his visis, inter quae nihil interest, aequaliter omnibus abrogatur fides; deinde, quum dicant posse accidere sapienti, ut, quum omnia fecerit, diligentissimeque circumspexerit, existat aliquid, quod et veri simile videatur, et absit longissime a vero: quomodo, si magna parte quidem (ut solent

dicere) ad verum ipsum aut quam proxime accedant, confidere sibi poterunt? Ut enim confidant, notum iis esse debebit insigne veri; quo obscurato et oppresso, quod tandem sibi verum videbuntur attingere? Quid autem tam absurde dici potest, quam quum ita loquuntur: « Est hoc quidem illius rei signum, aut argumentum, et ea re id sequor: sed fieri potest, ut id quod significatur, aut falsum sit, aut nihil sit omnino ». Sed de perceptione hactenus. Si quis enim ea, quae dicta sunt, labefactare volet, facile etiam absentibus nobis, veritas se ipsa defendet. — (Cicero *Academic. prior.* II, 11).

XV.

Probabilità logica.

Probabile est id, quod fere fieri solet, aut quod in opinione positum est, aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, sive id falsum est, sive verum. In eo genere, quod *fere solet fieri*, probabile huiusmodi est: « Si mater est, diliget filium »: — « Si avarus est, negligit iusiurandum ». In eo autem, quod *in opinione positum est*, huiusmodi sunt probabilia: « Impiis apud inferos poenas esse paratas; — Eos, qui philosophiae dent operam, non arbitrari deos esse ». *Similitudo* autem in contrariis et paribus, et in iis rebus, quae sub eandem cadunt rationem, maxime spectatur. In *contrariis*, hoc modo: « Nam si iis, qui imprudentes laeserunt, ignosci convenit, iis, qui necessario profuerunt, haberi gratiam non oportet ». Ex *pari* sic: « Nam ut locus in mari sine portu navibus non esse potest tutus, sic animus sine fide, stabilis amicis non potest esse ». In iis rebus, quae *sub eandem rationem* cadunt, hoc modo probabile consideratur: « Nam si Rhodiis turpe non est portorium locare, ne Hermacreonti quidem turpe est conducere ». Haec tum vera sunt, hoc pacto: « Quoniam cicatrix est, fuit vulnus »; tum veri similia, hoc modo: « Si multus erat in calceis pulvis, ex itinere eum venire oportebat ». — Omne autem (ut certas quasdam in partes distribuamus) probabile, quod sumitur ad argumentationem, aut signum est, aut credibile, aut iudicatum, aut comparabile. *Signum* est, quod sub sensum aliquem cadit, et quiddam significat, quod ex ipso profectum videtur, quod aut ante fuerit, aut in ipso negotio, aut post sit consequutum, et tamen indiget testimonii, et gravioris confirmationis: ut cruor, fuga, pallor, pulvis, et quae his sunt similia. *Credibile* est, quod sine ullo teste, auditoris opinione firmatur, hoc modo:

« Nemo est, qui non liberos suos incolumes et beatos esse cupiat ». *Iudicatum* est, res assensione, aut auctoritate, aut iudicio alicuius, aut aliquorum comprobata. Id tribus in generibus spectatur, religioso, communi, approbato. *Religiosum* est, quod iurati legibus iudicarunt. *Commune* est, quod omnes vulgo probarunt, et sequuti sunt, huiusmodi: ut maioribus natu assurgatur, ut supplicum misereatur. *Approbatum* est, quod homines, quum dubium esset, quale haberi oporteret, sua constituerunt auctoritate: velut Horatii factum, a populo approbatum, quod occidit sororem, quum illa devictum Curiatium hostem doleret; vel ut Gracchi patris, quem populus Romanus ob id reum factum, quod insciente collega in censura non nihil egisset, post censuram consulem fecit. *Comparabile* autem est, quod in rebus diversis similem aliquam rationem continet. Eius partes sunt tres: imago, collatio, exemplum. *Imago* est oratio demonstrans aut corporum, aut naturarum similitudinem. *Collatio* est oratio, rem cum re ex similitudine conferens. *Exemplum* est, quod rem auctoritate, aut casu alicuius hominis, aut negotii confirmat, aut infirmat. Horum exempla et descriptiones in praeceptis elocutionis cognoscentur. — (Cic. *Rhetoricor.* I, 29).

XVI.

Congettura, da non confondersi colle stravaganze della divinazione.

Est quidam Graecus vulgaris in hanc sententiam versus:

Bene qui coniiciet, vatem hunc perhibebo optimum.

Num igitur, aut quae tempestas impendeat, vates melius coniiciet, quam gubernator; aut morbi naturam acutius, quam medicus; aut belli administrationem prudentius, quam imperator, coniectura assequetur? — Sed animadverti, Quinte, te caute et ab iis coniecturis, quae haberent artem atque prudentiam, et ab iis rebus, quae sensibus arte vacuis perciperentur, abducere divinationem; eamque ita definire: Divinationem esse earum rerum praedictionem et praesensionem, quae essent fortuitae. Primum eodem revolveris. Nam et medici, et gubernatoris, et imperatoris praesensio est rerum fortuitarum. Num igitur aut haruspex, aut augur, aut vates quis, aut somnians melius coniecerit, aut e morbo evasurum aegrotum, aut e periculo navem, aut ex insidiis exercitum, quam medicus, quam gubernator, quam imperator? Atqui ne illa quidem divinantis esse dicebas, ventos, aut imbres impendentes quibusdam prae-

sentire signis. In quo nostra quaedam Aratea memoriter a te pronunciata sunt. Etsi haec ipsa fortuita sunt: plerumque enim, non semper eveniunt. Quae est igitur, aut ubi versatur fortuitarum rerum praesensio, quam divinationem vocas? Quae enim praesentiri aut arte, aut ratione, aut usu, aut coniectura possunt, ea non divinis tribuenda putas, sed peritis. Ita relinquitur, ut ea fortuita divinari possint, quae nulla nec arte, nec sapientia provideri possunt: ut, si quis M. Marcellum illum, qui ter consul fuit, multis annis ante dixisset naufragio esse periturum, divinasset profecto. Nulla enim arte alia id, nec sapientia scire potuisset. Talium ergo rerum, quae in fortuna positae sunt, praesensio, divinatio est.

Potestne igitur earum rerum, quae nihil habent rationis, quare futurae sint, ulla esse praesensio? Quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi quum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel non cadere, atque evenire, vel aliter cadere atque evenire potuerit? Quo modo ergo id, quod temere fit, caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest? Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperator, tempestates gubernator: et tamen hi ipsi saepe falluntur, qui nihil sine certa ratione opinantur. Ut agricola, quum florem oleae videt, baccam quoque se visurum putat: non sine ratione ille quidem; sed nonnumquam tamen fallitur. Quod si falluntur ii, qui nihil sine aliqua probabili coniectura ac ratione dicunt; quid existimandum est de coniectura eorum, qui extis, aut avibus, aut ostentis, aut oraculis, aut somniis futura praesentiunt? Nondum dico, quam haec signa nulla sint, fissum iecoris, corvi cantus, volatus aquilae, stellae traiectio, voces furentium, sortes somnia..... Qui potest provideri, quidquam futurum esse, quod neque causam habet ullam, neque notam, cur futurum sit? Solis defectiones, itemque lunae, praedicuntur in multos annos ab iis, qui siderum cursus et motus numeris persequuntur. Ea enim praedicunt, quae naturae necessitas perfectura est. Vident ex constantissimo motu lunae, quando illa, e regione solis facta incurrat in umbram terrae, quae est meta noctis, ut eam obscurari necesse sit; quandoque eadem luna subiecta atque opposita soli, nostris oculis eius lumen obscuret; quo in signo quaeque errantium stellarum, quoque tempore futura sit; qui exortus quoque die signi alicuius, aut qui occasus futurus sit, Haec qui ante dicunt, quam rationem sequantur, vides.

Qui thesaurum inventum iri, aut hereditatem venturam dicunt, quid sequuntur? aut in qua rerum natura inest, id futurum? Quod si haec, eaque quae sunt eiusdem generis, habent

aliquam talem necessitatem; quid est tandem, quod casu fieri, aut forte fortuna putemus? Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna: ut mihi ne in deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu, et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet: sin certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio. Aut si negas esse fortunam, et omnia, quae fiunt, quaeque futura sunt, ex omni aeternitate definita, dicis esse fataliter, muta definitionem divinationis, quam dicebas praesensionem esse rerum fortuitarum. Si enim nihil fieri potest, nihil accidere, nihil evenire, nisi quod ab omni aeternitate certum fuerit esse futurum rato tempore; quae potest esse fortuna? qua sublata, qui locus est divinationi? quae a te fortuitarum rerum est dicta praesensio. Quamquam dicebas, omnia, quae fierent, futurave essent, fato contineri. Anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum. Sed tamen apud Stoicos de isto fato multa dicuntur. — (Cicero, *De divinat.* II, 5, 6, 7).

XVII.

Fra le cause occasionali degli errori voglionsi massimamente notare i pregiudizii.

Quidnam esse, Brute, causae putem, cur, quum constemus ex animo et corpore, corporis curandi tuendique causa quaesita sit ars eiusque utilitas, deorum immortalium inventioni consecrata; animi autem medicina, nec tam desiderata sit, antequam inventa, nec tam culta, posteaquam cognita est, nec tam multis grata et probata, pluribus etiam suspecta et invisa? An quod corporis gravitatem et dolorem animo iudicamus, animi morbum corpore non sentimus? Ita fit, ut animus de se ipse tum iudicet, quum id ipsum, quo iudicatur, aegrotet. Quod si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere, eademque optima duce cursum vitae conficere possemus; haud erat sane, quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravatis sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum; quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem, simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur; ut paene cum

lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi, dein magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmatae natura ipsa cedat.

Accedunt etiam poëtae: qui quum magnam speciem doctrinae sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur, leguntur, ediscuntur et inhaerescunt penitus in mentibus. Quum vero accedit eodem, quasi maximus quidam magister, populus atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate, a naturaque desciscimus: ut nobis optimam magistram invidisse videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria iudicaverunt. — (Cic. *Tuscul. disp.* III, 1, 2).

XVIII.

Come si debbano adoperare i sensi esterni. L'attenzione e l'esercizio li migliora e li perfeziona.

Ordiamur a sensibus. Quorum ita clara iudicia, et certa sunt, ut si optio naturae nostrae detur, et ab ea Deus aliqui requirat, contentane sit suis integris incorruptisque sensibus, an postulet melius aliquid, non videam, quid quaerat amplius. Nec vero hoc loco expectandum est, dum de remo inflexo, aut de collo columbae respondeam. Non enim sum, qui, quidquid videtur, talem dicam esse, quale videatur. Epicurus hoc viderit, et alia multa. Meo autem iudicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt, ac valentes, et omnia removentur, quae obstant et impediunt. Itaque et lumen mutari saepe volumus, et situs earum rerum, quas intuemur, et intervalla aut contrahimus, aut diducimus; multaque facimus usque eo, dum adspectus ipse fidem faciat sui iudicii. Quod idem fit in vocibus, in odore, in sapore: ut nemo sit nostrum qui in sensibus sui cuiusque generis iudicium requirat acrius. Adhibita vero exercitatione et arte, ut oculi pictura teneantur, aures cantibus, quis est, quin cernat, quanta vis sit in sensibus? Quam multa vident pictores in umbris, et in eminentia, quae nos non videmus? quam multa, quae nos fugiunt in cantu, exaudiunt in eo genere exercitati? qui primo inflatu tibicinis Antiopam esse aiunt, aut Andromacham, quum id nos ne suspicemur quidem. Nihil necesse est de gustatu et odoratu loqui; in quibus intelligentia, etsi vitiosa, est quaedam tamen. Quid de tactu, et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris, aut voluptatis?

in quo Cyrenaici solo putant veri esse iudicium, quia sentiatur. Potestne igitur quisquam dicere inter eum qui doleat, et inter eum, qui in voluptate sit, nihil interesse? aut, ita qui sentiat, non apertissime insaniat? Atqui qualia sunt haec, quae sensibus percipi dicimus, talia sequuntur ea, quae non sensibus ipsis percipi dicuntur, sed quodam modo sensibus; ut haec: illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum. Animo iam haec tenemus comprehensa, non sensibus. — (Cic. *Academ. prior.* II, 7).

XIX.

L'imparare è proprio di qualunque età.

Sed videtis, ut senectus non modo languida atque iners non sit, verum etiam sit operosa, et semper agens aliquid et moliens: tale scilicet, quale cuiusque studium in superiore vita fuit. Quid, quod etiam addiscunt aliquid? ut Solonem versibus gloriantem videmus, *qui se quotidie aliquid addiscentem*, *senem fieri dicit:* ut ego feci, qui graecas literas senex didici. Quas quidem sic avide arripui, quasi diuturnam sitim explere cupiens, ut ea ipsa mihi nota essent, quibus me nunc exemplis uti videtis. Quod quum fecisse Socratem in fidibus audirem, vellem equidem et illud (discebant enim fidibus antiqui); sed in literis certe elaboravi. — (Cic. *De senect.* cap. VIII).

XX.

L'imitazione e l'esempio altrui ci posson giovare assai a correggere i nostri errori.

Itaque, ut in fidibus musicorum aures vel minima sentiunt; sic nos, si acres ac diligentes esse volumus animadversores vitiorum, magna saepe intelligemus ex parvis. Ex oculorum obtutu, ex superciliorum aut remissione aut contractione, ex maestitia, ex hilaritate, ex risu, ex locutione, ex reticentia, ex contentione vocis, ex submissione, ex ceteris similibus, facile indicabimus, quid eorum apte fiat, quid ab officio naturaque discrepet. Quo in genere non est incommodum, quale quodque eorum sit, ex aliis iudicare: ut si quid dedeceat in illis, vitemus et ipsi. Fit enim, nescio quo modo, ut magis in aliis cernamus, quam in nobismetipsis, si quid delinquitur. Itaque fa-

cillime corriguntur in discendo, quorum vitia imitentur, emendandi causa, magistri. Nec vero alienum est, ad ea eligenda, quae dubitationem afferunt, adhibere doctos homines vel etiam usu peritos, et, quid his de quoque officii genere placeat, exquirere. Maior enim pars eo fere deferri solet, quo a natura ipsa deducitur. In quibus videndum est, non modo quid quisque loquatur, sed etiam, quid quisque sentiat, atque etiam, qua de causa sentiat. Ut enim pictores et ii, qui signa fabricantur, et vero etiam poëtae, suum quisque opus a vulgo considerari vult, ut si quid reprehensum sit a pluribus, id corrigatur: hique et secum et cum aliis, quid in eo pecatum sit, exquirunt: sic aliorum iudicio permulta nobis et facienda, et non facienda, et mutanda, et corrigenda sunt. Quae vero more aguntur, institutisque civilibus, de iis nihil est praecipiendum. Illa enim ipsa praecepta sunt: nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Socrates, aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint, locutive sint, idem sibi arbitretur licere. Magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur. Cynicorum vero ratio tota est eiicienda. Est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum. Eos autem, quorum vita perspecta in rebus honestis atque magnis est, bene de re publica sentientes, ac bene meritos, aut merentes, sic ut aliquo honore aut imperio affectos, observare et colere debemus; tribuere etiam multum senectuti; cedere iis, qui magistratum habebunt; habere detectum civis et peregrini; in ipsoque peregrino, privatimne an publice venerit; ad summam, ne agam de singulis, communem totius generis hominum conciliationem et consociationem colere, tueri, servare debemus. — (Cic. *De offic.* I, 41).

XXI.

Come si possa migliorare e rinforzare la memoria; ossia dell'arte mnemonica.

.... Non sum tanto equidem ingenio, quanto Themistocles fuit, ut oblivionis artem, quam memoriae, malim: gratiamque habeo Simonidi illi Ceo, quem primum ferunt artem memoriae protulisse. Dicunt enim, quum coenaret Crannone in Thessalia Simonides apud Scopam, fortunatum hominem et nobilem cecinissetque id carmen, quod in eum scripsisset, in quo multa ornandi causa, poëtarum more, in Castorem scripta et Pollucem fuissent, nimis illum sordide Simonidi dixisse, se dimidium

eius ei, quod pactus esset pro illo carmine, daturum; reliquum a suis Tyndaridis, quos aeque laudasset, peteret, si ei videretur. Paullo post esse ferunt nuntiatum Simonidi, ut prodiret: iuvenes stare ad ianuam duos quosdam, qui eum magnopere evocarent: surrexisse illum, prodisse, vidisse neminem. Hoc interim spatio conclave illud, ubi epularetur Scopas, concidisse: ea ruina ipsum oppressum cum suis interiisse. Quos quum humare vellent sui, neque possent obtritos internoscere ullo modo, Simonides dicitur ex eo, quod meminisset, quo eorum loco quisque cubuisset, demonstrator uniuscuiusque sepeliendi fuisse. Hac tum re admonitus invenisse fertur, ordinem esse maxime, qui memoriae lumen afferret. Itaque iis, qui hanc partem ingenii exercerent, locos esse capiendos, et ea, quae memoria tenere vellent, effingenda animo atque in his locis collocanda; sic fore, ut ordinem rerum locorum ordo conservaret, res autem ipsas rerum effigies notaret, atque ut locis pro cera, simulacris pro literis uteremur.

Qui sit autem oratori memoriae fructus, quanta utilitas, quanta vis, quid me attinet dicere? tenere quae didiceris in accipienda causa, quae ipse cogitaris? omnes fixas esse in animo sententias? omnem descriptum verborum apparatum? ita audire vel eum, unde discas, vel eum, cui respondendum sit, ut illi non infundere in aures tuas orationem, sed in animo videantur inscribere? Itaque soli, qui memoria vigent, sciunt, quid, et quatenus, et quomodo dicturi sint, cui responderint, quid supersit: iidemque multa ex aliis causis aliquando a se acta, multa ab aliis audita meminerunt. Quare confiteor equidem, huius boni naturam esse principem; sed haec ars tota dicendi, sive artis imago quaedam est et similitudo, habet hanc vim, non ut totum aliquid, cuius in ingeniis nostris pars nulla sit, pariat et procreet, verum ut ea, quae sunt orta iam in nobis et procreata, educet atque confirmet. Verumtamen neque tam acri memoria fere quisquam est, ut, non dispositis notatisque rebus, ordinem verborum aut sententiarum complectatur: neque vero tam hebeti, ut nihil hac consuetudine et exercitatione adiuvetur. Fidit enim hoc prudenter sive Simonides, sive alius quis invenit, ea maxime animis affigi nostris, quae essent a sensu tradita atque impressa; acerrimum autem ex omnibus nostris sensibus esse sensum videndi; quare facillime animo teneri posse ea, quae perciperentur auribus aut cogitatione, si etiam oculorum commendatione animis traderentur; ut res caecas, et ab aspectus iudicio remotas, conformatio quaedam, et imago, et figura ita notaret, ut ea, quae cogitando complecti vix possemus, intuendo quasi teneremus. His autem

formis atque corporibus, sicut omnibus, quae sub aspectum veniunt, admonetur memoria nostra atque excitatur; sed locis opus est. Etenim corpus intelligi sine loco non potest. Quare ne in re nota et pervulgata multus et insolens sim, locis est utendum multis, illustribus, explicatis, modicis intervallis; imaginibus autem agentibus, acribus, insignitis, quae occurrere, celeriterque percutere animum possint. Quam facultatem et exercitatio dabit, ex qua consuetudo gignitur, et similium verborum conversa et immutata casibus, aut traducta ex parte ad genus notatio, et unius verbi imagine totius sententiae informatio, pictoris cuiusdam summi ratione et modo, formarum varietate locos distinguentis.

Sed verborum memoria, quae minus est nobis necessaria, maiore imaginum varietate distinguitur. Multa enim sunt verba, quae, quasi articuli, connectunt membra orationis, quae formari similitudine nulla possunt; eorum fingendae nobis sunt imagines, quibus semper utamur. Rerum memoria propria est oratoris: ea singulis personis bene positis notare possumus, ut sententias imaginibus, ordinem loci comprehendamus. Neque verum est, quod ab inertibus dicitur, opprimi memoriam imaginum pondere, et obscurari etiam id, quod per se natura tenere potuisset. Vidi enim ego summos homines, et divina prope memoria, Athenis Charmadam; in Asia, quem vivere hodie aiunt, Sepsium Metrodorum; quorum uterque tanquam literis in cera, sic se aiebat imaginibus in iis locis, quos haberet, quae meminisse vellet, perscribere. Quare hac exercitatione non eruenda memoria est, si est nulla naturalis: sed certe, si latet, evocanda est. — (Cic. *De orat.* II, 86, 87, 88).

XXII.

Pertinace fatica, vince qualunque difficoltà.

Orator..... imitetur illum, cui sine dubio summa vis dicendi conceditur, Atheniensem Demosthenem, in quo tantum studium fuisse tantusque labor dicitur, ut primum impedimenta naturae diligentia industriaque superaret; quumque ita balbus esset, ut eius ipsius artis, cui studeret, primam litteram non posset dicere, perfecit meditando, ut nemo planius esse loquutus putaretur: deinde quum spiritus eius esset angustior, tantum continenda anima in dicendo est assequutus, ut una continuatione verborum (id quod eius scripta declarant) binae ei contentiones vocis et remissiones continerentur. Qui etiam

(ut memoriae proditum est) coniectis in os calculis, summa voce versus multos uno spiritu pronuntiare consuescebat; neque is consistens in loco, sed inambulas, atque adscensu ingrediens arduo. Hisce ego cohortationibus, Crasse, ad studium et ad laborem incitandos iuvenes vehementer assentior. — (Cic. *De orat.* I, 61).

XXIII.

L'insegnante dee conoscere a fondo ciò che insegna.

Nec mihi opus est graeco aliquo doctore, qui mihi pervulgata praecepta decantet, quum ipse nunquam forum, numquam ullum iudicium adspexerit. Ut peripateticus ille dicitur Phormio; quum Hannibal Carthagine expulsus Ephesum ad Antiochum venisset exsul, proque eo, quod eius nomen erat magna apud omnes gloria, invitatus esset ab hospitibus suis, ut eum, quem dixi, si vellet, audiret, quumque se non nolle dixisset; loquutus esse dicitur homo copiosus aliquot horas de imperatoris officio, et de omni re militari. Tum, quum ceteri, qui illum audierant, vehementer essent delectati, quaerebant ab Hannibale, quidnam ipse de illo philosopho iudicaret. Hic Poenus non optime graece, sed tamen libere respondisse fertur, multos se deliros senes saepe vidisse, sed qui magis, quam Phormio, deliraret, vidisse neminem. Neque mehercule iniuria. Quid enim aut arrogantius aut loquacius fieri potuit, quam Hannibali, qui tot annos de imperio cum populo romano omnium gentium victore certasset, graecum hominem, qui nunquam hostem, nunquam castra vidisset, nunquam denique minimam partem illius publici muneris attigisset; praecepta de re militari dare? Hoc mihi facere omnes isti, qui de arte dicendi praecipiunt, videntur. Quod enim ipsi experti non sunt, id docent ceteros. — (Cic. *De oratore*, II, 18).

XXIV.

Della definizione, e delle varie sue specie.
Sua utilità ed importanza.

Definitio est oratio, quae id, quod definitur, explicat, quid sit. Definitionum autem duo sunt genera prima: unum earum rerum, quae sunt; alterum earum quae intelliguntur. *Esse* ea

dico, quae cerni tangive possunt, ut fundum, aedes, parietem, stillicidium, mancipium, pecudem, suppellectilem, penus, cetera; quo ex genere quaedam interdum nobis definienda sunt. *Non esse* rursus ea dico, quae tangi demonstrarive non possunt, cerni tamen animo, atque intelligi possunt: ut, si usucapionem, si tutelam, si gentem, si agnationem definias: quarum rerum nullum subest quasi corpus, est tamen quaedam conformatio insita, et impressa intelligentia, quam notionem voco. Ea saepe in argumentando definitione explicanda sunt.....

Sunt et alia genera definitionum; sed ad huius libri institutum illa nihil pertinent; tantum est dicendum, qui sit definitionis modus. Sic igitur veteres praecipiunt: quum sumseris ea, quae sint ei rei, quam definire velis, cum aliis communia, usque eo persequi, dum proprium efficiatur, quod nullam in aliam rem tranferri possit. Ut hoc: *Haereditas est pecunia*. Commune adhuc; multa enim genera sunt pecuniae. Adde quod sequitur: *quae morte alicuius ad quempiam pervenit*. Nondum est definitio. Multis enim modis sine haereditate teneri mortuorum pecuniae possunt. Unum adde verbum: *iure*. Iam a communitate res disiuncta videbitur, ut sit explicata definitio sic: *Haereditas est pecunia, quae morte alicuius ad quempiam pervenit iure*. Nondum est satis. Adde: *nec ea aut legata testamento, aut possessione retenta*; confectum est. Itemque, ut illud: *Gentiles sunt, qui inter se eodem nomine sunt*. Non est satis. *Qui ab ingenuis oriundi sunt*. Nec id quidem satis est. *Quorum maiorum nemo servitutem servivit*. Abest etiam nunc. *Qui capite non sunt deminuti*. Hoc fortasse satis est. Nihil enim video Scaevolam, pontificem, ad hanc definitionem addidisse. Atque haec ratio valet in utroque genere definitionum, sive id quod est, sive id quod intelligitur, definiendum est. — (Cic. *Topic.* cap. V, VI).

.....Id faciam, quod in principio fieri in omnibus disputationibus oportere censeo: ut, quid illud sit, de quo disputetur, explanetur, ne vagari et errare cogatur oratio, si ii, qui inter se dissenserint, non idem illud, quo de agitur, intelligant. Nam, si forte quaereretur, quae esset ars imperatoris, constituendum putarem principio, quis esset *imperator*; qui quum esset constitutus administrator quidam belli gerendi, tum adiungeremus de exercitu, de castris, de agminibus, de signorum collationibus, de oppidorum oppugnationibus, de commeatu, de insidiis faciendis atque vitandis, de reliquis rebus, quae essent propriae belli administrandi; quarum qui essent animo et scientia compotes, eos esse imperatores dicerem; utererque exemplis Afri-

canorum et Maximorum; Epaminondam atque Hannibalem, atque eius generis homines nominarem. Sin autem quaereremus, quis esset is, qui ad rem publicam moderandam usum et scientiam et studium suum contulisset, definirem hoc modo: Qui, quibus rebus utilitas rei pubblicae pararetur augereturque, teneret, iisque uteretur; hunc *rei publicae rectorem.* et consilii publici auctorem esse habendum; praedicaremque P. Lentulum, principem illum, et Tib. Gracchum patrem, et Q. Metellum, et P. Africanum, et C. Laelium, et innumerabiles alios tum ex nostra civitate, tum ex ceteris. Sin autem quaereretur, quisnam *iurisconsultus* vere nominaretur, eum dicerem, qui legum et consuetudinis eius, qua privati in civitate uterentur, et ad respondendum et ad scribendum et ad cavendum peritus esset; et ex eo genere Sex. Ælium, M. Manilium, P. Mucium nominarem. Atque, ut ad leviora artium studia veniam, si musicus, si grammaticus, si poëta quaeratur, passim similiter explicare, quid eorum quisque profiteatur, et quo non amplius ab quoque sit postulandum. *Philosophi* denique ipsius, qui de sua vi ac sapientia unus omnia paene profitetur, est tamen quaedam descriptio, ut his, qui studeat omnium rerum, divinarum atque humanarum vim, naturam causasque nosse, et omnem bene vivendi rationem tenere et persequi, nomine hoc appelletur. *Oratorem* autem, quoniam de eo quaerimus, equidem non facio eundem, quem Crassus; qui mihi visus est omnem omnium rerum atque artium scientiam comprehendere uno oratoris officio ac nomine: atque eum puto esse, qui verbis ad audiendum iucundis, et sententiis ad probandum accommodatis uti possit in causis forensibus atque communibus. Hunc ego appello oratorem, eumque esse praeterea instructum voce et actione, et lepore quodam volo. — (Cic. *De orat.* II, 49).

XXV.

Argomentazione e sue specie.

Omnis argumentatio aut per inductionem tractanda est, aut per ratiocinationem. Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensionem ejus, quicum instituta est: quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res, propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probetur: velut apud socraticum Æschinem demonstrat Socrates, cum Xenophontis uxore, et cum ipso Xenophonte Aspasiam locutam: Dic mihi, quaeso, Xenophontis uxor, si vicina tua melius ha-

beat aurum, quam tu habes, utrum illius, an tuum malis? Illius, inquit. Quid si vestem, et caeterum ornatum muliebrem pretii majoris habeat, quam tu habes, tuumne, an illius malis? Illius vero, respondit. Age, inquit, si virum illa meliorem habeat, quam tu habes, utrumne tuum, an illius malis? Hic mulier erubuit.

Aspasia autem cum ipso Xenophonte sermonem instituit. Quaeso, inquit, Xenophon, si vicinus tuus equum meliorem habeat, quam tuus est, tuumne equum malis, an illius? Illius, inquit. Quid si fundum meliorem habeat, quam tu habes, utrum tandem fundum habere malis? Illum, inquit, meliorem scilicet. Quid si uxorem meliorem habeat, quam tu habes, utrum illius malis? Atque hic Xenophon quoque ipse tacuit. Post Aspasia: Quoniam uterque vestrûm, inquit, id mihi solum non respondit, quod ego solum audire volueram, egomet dicam, quid uterque cogitet; nam et tu mulier optimum virum mavis habere, et tu Xenophon uxorem habere lectissimam maxime vis. Quare, nisi hoc perfeceritis, ut neque vir melior, neque foemina lectior in terris sit, profecto id semper, quod optimum putabitis esse, multo maxime requiretis, ut et tu maritus sis quam optimae et haec quam optimo viro nupta sit. Hic cum rebus non dubiis esset assensum, factum est propter similitudinem, ut etiam illud, quod dubium videbatur, si quis separatim quaereret, id pro certo, propter rationem rogandi concederetur.

Hoc modo sermonis plurimum Socrates usus est, propterea quod nihil ipse afferre ad persuadendum volebat, sed ex eo quod sibi ille dederat, quicum disputabat, aliquid conficere malebat, quod ille ex eo, quod iam concessisset, necessario approbare deberet.

Hoc in genere praecipiendum nobis videtur, primum, ut illud quod inducemus per similitudinem, eiusmodi sit, ut sit necesse concedi; nam ex quo postulabimus nobis illud quod dubium sit, concedi, dubium esse idipsum non oportebit. Deinde illud, cuius confirmandi causa fiet inductio, videndum est, ut simile iis rebus sit, quas res, quasi non dubias, ante induxerimus; nam ante aliquid nobis concessum esse nihil proderit, si ei dissimile erit id, cuius causa illud concedi primum voluerimus; deinde non intelligat, quo spectent illae primae inductiones, et ad quem sint exitum perventurae.

Nam qui videt, si ei rei, quae primo rogetur, recte assenserit, illam quoque rem, quae sibi displiceat, esse necessario concedendam, plerumque aut non respondendo, aut male respondendo longius procedere rogationem non sinit. Quare ra-

tione rogationis imprudens ab eo, quod concessit, ad id, quod non vult concedere, deducendus est. Extremum autem aut taceatur oportet, aut concedatur, aut negetur. Si negabitur, aut ostendenda est similitudo earum rerum, quae ante concessae sunt, aut alia utendum inductione. Si concedetur, concludenda est argumentatio. Si tacebitur, aut elicienda est responsio; aut, quoniam taciturnitas imitatur confessionem, pro eo, ac si concessum sit, concludere oportebit argumentationem. Ita fit hoc genus argumentandi tripartitum. Prima pars ex similitudine constat una, pluribusve. Altera ex eo, quod concedi volumus, cuius causa similitudines adhibitae sunt. Tertia ex conclusione, quae aut confirmat concessionem, aut, quid ex ea conficiatur, ostendit.

Sed quia non satis alicui videbitur dilucide demonstratum, nisi quod ex civili causarum genere exemplum subiecerimus: videtur huiusmodi quoque utendum exemplo, non quo praeceptio differat; aut aliter hoc in sermone, atque in dicendo sit utendum; sed ut eorum voluntati satisfiat, qui, quod aliquo in loco viderint, alio in loco, nisi demonstratum est, nequeunt cognoscere, ergo in hac causa, quae apud Graecos est pervagata, quod Epaminondas, Thebanorum Imperator, ei, qui sibi ex lege Praetor successerat, exercitum non tradidit, et cum paucos ipse dies contra legem exercitum tenuisset, Lacedaemonios funditus vicit, poterit accusator argumentatione uti per inductionem, cum scriptum legis contra sententiam defendat, ad hunc modum:

Si, iudices, id, quod Epaminondas ait legis scriptorem sensisse, adscribat ad legem, et addat exceptionem hanc, extra quam si quis reipublicae causa exercitum non tradiderit, patiemini? non opinor. Quod si vosmetipsi, quod a vestra religione et sapientia remotissimum est, istius honoris causa hanc eandem exceptionem, iniussu populi, ad legem adscribi iubeatis, populus Thebanus id patieturne fieri? profecto non patietur. Quod ergo adscribi ad legem nefas est, id sequi, quasi adscriptum sit, rectumne vobis videtur? Novi vestram intelligentiam, non potest ita videri, iudices. Quod si literis corrigi neque ab illo, neque a vobis scriptoris voluntas potest; videte ne multo indignius sit, id re et iudicio vestro mutari, quod ne verbo quidem commutari potest. Ac de inductione quidem satis in praesentia dictum videtur. Nunc deinceps ratiocinationis vim, et naturam consideremus.

Ratiocinatio est oratio ex ipsa re probabile aliquid eliciens, quod expositum et per se cognitum, sua se vi et ratione confirmet. Hoc de genere qui diligentius considerandum putave-

runt, cum idem usu dicendi sequerentur, paululum in praecipiendi ratione dissenserunt; nam partim quinque eius partes esse dixerunt, partim non plus, quam in tres partes posse distribui putaverunt. Eorum controversiam non incommodum videtur cum utrorumque ratione exponere: nam et brevis est, et non eiusmodi, ut alteri prorsus nihil dicere putentur, et locus hic nobis in dicendo minime negligendus videtur.

Qui putant in quinque distribui partes oportere, aiunt primum convenire exponere summam argumentationis, ad hunc modum, melius accurantur, quae consilio geruntur, quam quae sine consilio administrantur. Hanc primam partem numerat: eam deinceps rationibus variis, et quam copiosissimis verbis approbari putant oportere, hoc modo: Domus ea, quae ratione regitur, omnibus instructior est rebus, et apparatior, quam ea, quae temere, et nullo consilio administratur. Exercitus is, cui praepositus est sapiens et callidus Imperator, omnibus partibus commodius regitur, quam is, qui stultitia, et temeritate alicuius administratur. Eadem navigii ratio est; nam navis optime cursum conficit ea, quae scientissimo gubernatore utitur.

Cum propositio sit hocp acto approbata, et duae partes transierint ratiocinationis, tertia in parte aiunt, quod ostendere velis, id ex vi propositionis oportere assumere, hoc pacto: Nihil autem omnium rerum melius, quam omnis mundus administratur. Hujus assumtionis quarto in loco aliam porro inducunt approbationem, hoc modo: Nam et signorum ortus, et obitus definitum, quemdam ordinem servant, et annuae commutationes, non modo quadam ex necessitate semper eodem modo fiunt; verum ad utilitates quoque rerum omnium sunt accommodatae, et diurnae, nocturnaeque vicissitudines, nulla in re unquam mutatae quidquam nocuerunt. Quae signo sunt omnia, non mediocri quodam consilio naturam mundi administrari. Quinto inducunt loco complexionem eam, quae aut id infert solum, quod ex omnibus partibus cogitur, hoc modo: Consilio igitur mundus administratur: aut unum in locum cum conduxerit breviter propositionem et assumtionem, id adiungit, quod ex his conficiatur, ad hunc modum: Quod si melius geruntur ea, quae consilio, quam quae sine consilio administrantur: nihil autem omnium rerum melius administratur, quam omnis mundus; consilio igitur mundus administratur. Quinquepartitam igitur hoc pacto putant esse argumentationem.

Qui autem tripartitam esse dicunt, ii non aliter putant tractari oportere argumentationem, sed partitionem horum

reprehendunt: negant enim neque a propositione, neque ab assumtione approbationes earum separari oportere, neque propositionem absolutam, neque assumtionem sibi perfectam videri, quae approbatione confirmata non sit. Quare quas illi duas partes numerant, propositionem et approbationem, sibi unam partem videri, propositionem: quae si approbata non sit, propositio non fit argumentationis. Item, quae ab illis assumtio, et assumtionis approbatio dicitur, eandem sibi assumtionem solam videri. Ita fit, ut eadem ratione argumentatio tractata, aliis tripartita, aliis quinquepartita videatur; quare evenit, ut res non tam ad usum dicendi pertineat, quam ad rationem praeceptionis.

Nobis autem commodior illa partitio videtur esse: quae in quinque partes distributa est, quam omnes ab Aristotele et Theophrasto profecti maxime secuti sunt. Nam quemadmodum illud superius genus argumentandi, quod per inductionem sumitur, maxime Socrates, et socratici tractaverunt: sic hoc, quod per ratiocinationem expolitur, summe est ab Aristotele, atque a Peripateticis, et Theophrasto frequentatum; deinde a rhetoribus iis, qui elegantissimi, atque artificiosissimi putati sunt. Quare autem nobis illa magis partitio probetur, dicendum videtur, ne temere secuti putemur: et breviter dicendum, ne in huiusmondi rebus diutius, quam ratio praecipiendi postulat, commoremur.

Si quadam in argumentatione satis est uti propositione, et non oportet adiungere approbationem propositioni; quadam autem in argumentatione infirma est propositio, nisi adiuncta sit approbatio; separatum quiddam est a propositione approbatio. Quod enim adiungi et separari ab aliquo potest, id non potest idem esse, quod est id, ad quod adiungitur, et a quo separatur. Est autem quaedam argumentatio, in qua propositio non indiget approbatione; et quaedam, in qua nihil valet absque approbatione, ut ostendemus; separata est igitur a propositione approbatio. Ostendemus autem id, quod polliciti sumus, hoc modo: Quae propositio in se quiddam continent perspicuum, eo quod constare inter omnes necesse est, hanc velle approbare et firmare nihil attinet.

Ea est huiusmodi: Si, quo die ista caedes Romae facta est, ego Athenis eo die fui, interesse in caede non potui. Hoc quia perspicue verum est, nihil attinet approbari. Quare assumi statim oportet, hoc modo: Fui autem Athenis eo die: hoc si non constat, indiget approbationis, qua inducta, complexio consequetur: igitur in caede interesse non potui. Est igitur quaedam propositio, quae non indiget approbatione

nam esse quandam, quae indigeat, quid attinet ostendere, quod cuivis facile perspicuum est? Quod si ita est, ex hoc, et ex eo, quod proposueramus, hoc conficitur, separatum esse quiddam a propositione approbationem. Si autem ita est, falsum est non esse plus, quam tripartitam argumentationem.

Simili modo liquet alteram quoque approbationem separatam esse ab assumtione, nam si quadam in argumentatione satis est uti assumtione, et non oportet adiungere approbationem, assumtioni; quadam autem in argumentatione infirma est assumtio, nisi adiuncta fit approbatio: separatim quiddam est extra assumtionem approbatio. Est autem argumentatio quaedam, in qua assumtio non indiget approbationis; quaedam autem, in qua nihil valet sine approbatione, ut ostendemus; separata est igitur ab assumtione approbatio. Ostendemus autem id, quod polliciti sumus, hoc modo:

Quae perspicuam omnibus veritatem continent assumtio, nihil indiget approbationis; ea est huiusmodi: Si opportet sapere, dare operam philosophiae convenit. Haec propositio indiget approbationis; non enim perspicua est, neque constat inter omnes, propterea quod multi nihil prodesse Philosophiam, plerique etiam obesse arbitrantur. Assumtio perspicua est haec: Oportet autem sapere. Hoc autem quia ipsum ex re perspicitur, et verum esse intelligitur, nihil attinet approbari. Quare statim concludenda est argumentatio: igitur dare operam philosophiae convenit. Est ergo assumtio quaedam, quae approbationis non indiget; nam quandam indigere perspicuum est; separata est igitur ab assumtione approbatio. Falsum ergo est, non esse plus quam tripartitam argumentationem.

Atque ex his illud iam perspicuum est, esse quandam argumentationem, in qua neque propositio, neque assumtio indigeat approbationis, huiusmodi, ut certum quiddam, et breve, exempli causa, ponamus: Si summopere sapientia petenda est, summopere stultitia vitanda est; summo autem opere sapientia petenda est; summo igitur opere stultitia vitanda est. Hic et assumtio, et propositio perspicua est; quare neutra quoque indiget approbatione. Ex his omnibus illud perspicuum est, approbationem tum adiungi, tum non adiungi. Ex quo cognoscitur neque in propositione, neque in assumtione contineri approbationem, sed utramque suo loco positam, vim suam, tanquam certam et propriam obtinere. Quod si ita est, commode partiti sunt illi, qui in quinque partes distribuerunt argumentationem.

Quinque sunt igitur partes eius argumentationis, quae per ratiocinationem tractatur. Propositio, per quam locus is bre-

viter exponitur, ex quo vis omnis oportet emanet ratiocinationis. Propositionis approbatio, per quam id, quod breviter expositum est, rationibus affirmatum, probabilius et apertius sit. Assumtio, per quam id, quod ex propositione ad ostendendum pertinet, assumitur. Assumtionis approbatio, per quam id, quod assumtum est, rationibus firmatur. Complexio, per quam id, quod conficitur ex omni argumentatione, breviter exponitur. (*De Inventione* I, 31-32-33-34-35-36 37).

XXVI.

Come s'abbiano a risolvere le fallaci argomentazioni.

......Saepe obscurius vitium pro vero probatur, quum aut parum memineris, quid concesseris, aut ambiguum aliquid pro certo concesseris. *Ambiguum* si concesseris ex ea parte, quam ipse intellexeris, eam partem si adversarius ad aliam partem per complexionem velit accommodare; demonstrare oportebit, non ex eo, quod ipse concesseris, sed ex eo, quod ille sumserit, confici complexionem, ad hunc modum: « Si pecuniae indigetis, pecuniam non habetis; si pecuniam non habetis, pauperes estis. Indigetis autem pecuniae; mercaturae enim, nisi ita esset, operam non daretis. Pauperes igitur estis ». Hoc sic reprehenditur: « Quum dicebas, *Si indigetis pecuniae, pecuniam non habetis;* hoc intelligebam: *Si propter inopiam in egestate estis, pecuniam non habetis;* et idcirco concedebam. Quum autem hoc sumebas: *Indigetis autem pecuniae;* illud accipiebam: *Vultis autem pecuniae plus habere.* Ex quibus concessionibus non conficitur hoc: *Pauperes igitur estis;* conficeretur autem, si tibi primo quoque hoc concessissem: *Qui pecuniam maiorem vellet habere, eum pecuniam non habere.* » — Saepe autem oblitum putant, quid concesseris, et idcirco id, quod non conficitur, quasi conficiatur, in conclusione infertur, hoc modo: « Si ad illum haereditas veniebat, veri simile est, ab illo necatum ». Deinde hoc approbant plurimis verbis. Post assumunt: « Ad illum autem haereditas veniebat ». Deinde infertur: « Ille igitur occidit ». Id quod ex iis, quae sumserant, non conficitur. Quare observare diligenter oportet, et quid sumatur, et quid ex his conficiatur.

Ipsum autem genus argumentationis, vitiosum his de causis ostendetur, si aut in ipso vitium erit, aut si non ad id, quod instituitur, accommodabitur. Atque in ipso vitium erit, si om-

nino totum falsum erit, si commune, si vulgare, si leve, si remotum, si mala definitio, si controversum, si perspicuum, si non concessum, si turpe, si offensum, si contrarium, si inconstans, si adversum.

Falsum est, in quo perspicue mendacium est, hoc modo: Non potest esse sapiens, qui pecuniam negligit. Socrates autem pecuniam negligebat; non igitur sapiens erat. Commune est, quod nihilo magis ab adversariis, quam a nobis facit, hoc modo: Idcirco, iudices, quia veram causam habebam, brevi peroravi. Vulgare est, quod in aliam quoque rem non probabilem, si nunc concessum sit, transferri possit, hoc modo: Si veram causam non haberet, vobis se, iudices, non commisisset. Leve est, quod aut post tempus dicitur, hoc modo: Si in mentem venisset, non commisisset: aut si perspicue rem turpem levi regere vult defensione, hoc modo:

Cum te expetebant omnes, florentissimo
Regno reliqui: nunc desertum ab omnibus,
Summo periclo, sola ut restituam, paro.

Remotum est, quod ultra quam satis est, petitur, hoc modo: Quod si non P. Scipio Corneliam filiam Ti. Graccho collocasset, atque ex ea duos Gracchos procreasset, tantae seditiones natae non essent; quare hoc incommodum Scipioni adscribendum videtur. Huiusmodi est illa quoque conquestio:

Utinam ne in nemore Pelio securibus
Caesa cecidisset abiegna ad terram trabes!

Longius enim repetita est, quam res postulabat. Mala definitio est, cum aut communia describit, hoc modo: Seditiosus est is, qui malus atque inutilis est civis; nam hoc non magis seditiosi, quam ambitiosi, quam calumniatoris, quam alicuius improbi hominis vim describit. Aut falsum quiddam dicit, hoc pacto: Sapientia est pecuniae quaerendae intelligentia. Aut aliquid non grave, nec magnum continens sic: Stultitia est immensae gloriae cupiditas. Est haec quidem stultitia, sed ex parte quadam, non ex omni genere, definita. Controversum est, in quo ad dubium demonstrandum, dubia causa affertur, hoc modo:

Eho tu, dii, quibus est potestas motus superûm atque inferûm,
Pacem inter sese conciliant, conferunt concordiam.

Perspicuum est, de quo non est controversia: ut, siquis cum Orestem accuset, planum faciat, ab eo matrem esse occisam. Non concessum est, cum id quod augetur, in controversia est, ut, si quis, cum Ulyssem accuset, in hoc maxime commoretur:

Indignum esse, ab homine ignavissimo virum fortissimum, Aiacem, necatum. Turpe est, quod aut eo loco, in quo dicitur; aut eo homine, qui dicat; aut eo tempore, quo dicitur; aut iis, qui audiunt; aut ea re, qua de agitur, indignum, propter inhonestam rem, videtur. Offensum est, quod eorum, qui audiunt, voluntatem laedit: ut si quis apud equites Romanos, cupidos iudicandi, Caepionis legem iudiciariam laudet.

Contrarium est, quod contra ea dicitur, quae, ii, qui audiunt, fecerunt: ut, si quis apud Alexandrum macedonem contra aliquem urbis expugnatorem diceret, nihil esse crudelius, quam urbes diruere, cum ipse Alexander Thebas diruisset. Inconstans est, quod ab eodem de eadem re diverse dicitur: ut, si quis cum dixerit, qui virtutem habeat, eum nullius rei ad bene vivendum indigere, neget postea sine bona valetudine posse bene vivere: aut se amico adesse propter benevolentiam; sperare enim aliquid commodi ad se perventurum.

Adversum est, quod ipsi causae aliqua ex parte officit, ut siquis hostium vim, et copias, et felicitatem augeat, cum ad pugnandum milites adhortetur. Si non ad id, quod instituitur, accommodabitur aliqua pars argumentationis, horum aliquo in vitio reperietur. Si plura pollicitus, pauciora demonstrabit: aut si, cum totum debebit ostendere, de parte aliqua loquatur, hoc modo: Mulierum genus avarum est; nam Eriphyle auro viri vitam vendidit. Aut, si non id, quod accusabitur, defendet: ut, siquis, cum ambitus accusabitur, manu se fortem esse defendet: ut Amphion apud Euripidem: item apud Pacuvium, qui, vituperata musica, sapientiam laudat. Aut si res ex hominis vitio vituperabitur, ut, si quis doctrinam ex alicuius docti vitiis reprehendat. Aut, siqui, cum aliquem volet laudare, de felicitate eius non de virtute dicat. Aut, siqui rem cum re ita comparabit, ut alteram se non putet laudari, nisi alteram vituperarit: aut si alteram ita laudet, ut alterius non faciat mentionem.

Aut si, cum de certa re quaeretur, de communi instituetur oratio: ut, siquis, cum aliqui deliberent, bellum geratur, an non, pacem laudet omnino, non illud bellum inutile esse demonstret. Aut, si ratio alicuius rei reddetur falsa, hoc modo: Pecunia bonum est, propterea quod ea maxime vitam beatam efficiat. Aut si infirma: ut Plautus,

Amicum castigare ob meritam noxiam,
Immune est facinus. Verum in aetate utile
Et conducibile: nam ego amicum hodie meum
Concastigabo pro commerita noxia.

Aut eadem, hoc modo: Maximum malum est avaritia; multos enim magnis incommodis afficit pecuniae cupiditas. Aut parum idonea, hoc modo: Maximum bonum est amicitia; plurimae enim delectationes sunt in amicitia.

Quartus modus erat reprehensionis, per quem contra firmam argumentationem, aeque firma, aut firmior ponebatur. Hoc genus in deliberationibus maxime versabitur, cum aliquid, quod contra dicatur, aequum esse concedimus, sed id, quod nos defendimus, necessarium esse demonstramus: aut cum id, quod illi defendant, utile esse fateamur; quod nos dicamus, demonstremus esse honestum. Ac de reprehensione haec quidem existimavimus esse dicenda, deinceps nunc de conclusione ponemus.

Conclusio est exitus, et determinatio totius orationis, haec habet partes tres, enumerationem, indignationem, conquestionem. Enumeratio est, per quam res disperse, et diffuse dictae, unum in locum coguntur, et reminiscendi causa, unum sub aspectum subiiciuntur. Haec si semper eodem modo tractabitur, perspicue ab omnibus artificio quodam tractari intelligetur, sin varie fiet, et hanc suspicionem et satietatem vitare poterit. Quare tum oportebit ita facere, ut plerique faciunt propter facilitatem, singillatim unamquamque rem attingere, et ita omnes transire breviter argumentationes: tum autem id, quod difficilius est, dicere, quas partes exposueris in partitione, de quibus te pollicitus sis dicturum, et reducere in memoriam, quibus rationibus unamquamque partem confirmaris: tum ab iis, qui audiunt, quaerere, quid sit, quod sibi velle debeant demostrari, hoc modo: Illud docuimus, illud planum fecimus, ita simul et in memoriam redibit auditor, et putabit nihil esse praeterea, quod debeat desiderare.

Atque in his generibus (ut ante dictum est) tum tuas argumentationes transire separatim, tum id, quod artificiosius est, cum tuis contrarias coniungere; et cum tuam argumentationem dixeris, tum, contra eam quod afferebatur, quemadmodum dilueris, ostendere. Ita per brevem comparationem auditoris memoria et de confirmatione, et de reprehensione redintegrabitur. Atque haec aliis actionis quoque modis variare oportebit. Nam cum ex tua persona enumerare possis, ut, quid, et quo quidque loco dixeris, admoneas: tum vero personam, aut rem aliquam inducere, et enumerationem ei totam attribuere. Personam, hoc modo: Nam si legis scriptor existat, et quaerat a vobis, quid dubitetis, quod possitis dicere, cum vobis hoc et hoc sit demonstratum. Atquae hic, item ut in nostra persona, licebit alias singillatim transire omnes argumentationes;

alias ad partitiones singula genera referre, alias ab auditore, quid desideret, quaerere, alias haec facere per comparationem suarum et contrariarum argumentationum.

Res autem inducetur, si alicui rei huiusmodi, legi, loco, urbi, monumento attribuetur oratio per enumerationem, hoc modo: Quid si leges loqui possent? nonne haec apud vos quaererentur? Quidnam amplius desideratis, iudices, cum vobis hoc, et hoc planum factum sit? In hoc quoque genere omnibus eisdem modis uti licebit. Commune autem praeceptum hoc datur ad enumerationem, ut ex unaquaque argumentatione, quoniam tota iterum dici non potest, id eligatur, quod erit gravissimum, et unumquodque quam brevissime transeatur; ut memoria, non oratio renovata videatur. (*De Inventione* I, 48-49-50-51-52).

XXVII.

Opinioni diverse intorno alla natura dell'anima umana.

Quid sit ipse animus, aut ubi, aut unde, magna dissensio est. Aliis cor ipsum, animus videtur; ex quo *excordes, vecordes, concordesque* dicuntur...... Empedocles animum esse censet, cordi suffusum sanguinem. Aliis pars quaedam cerebri visa est animi principatum tenere. Aliis nec cor ipsum placet, nec cerebri quandam partem, esse animum; sed alii in corde, alii in cerebro, dixerunt animi esse sedem, et locum. Animum autem alii animam, ut feri nostri, declarant nomine. Nam et agere animam, et efflare dicimus (et animosos et bene animatos, et ex animi sententia): ipse autem animus ab anima dictus est. Zenoni stoico animus, ignis videtur.

Sed haec quidem, quae dixi, cor, sanguinem, cerebrum, animam, ignem, vulgo: reliqua fere singuli, ut multa ante veteres; proxime autem Aristoxenus, musicus, idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam, vel, ut in cantu et fidibus, quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura, et figura, varios motus cieri, tanquam in cantu sonos. Hic ab artificio suo non recessit, et tamen dixit aliquid; quod ipsum quale esset, erat multo ante et dictum et explanatum a Platone. Xenocrates animi figuram, et quasi corpus, negavit esse; verum numerum dixit esse, cuius vis, ut iam ante Pythagorae visum erat, in natura maxima esset. Eius doctor Plato triplicem finxit animum: cuius principatum, id est rationem, in capite, sicut in arce, posuit; et duas partes parere voluit, iram

et cupiditatem, quas locis disclusit; iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit, Dicaearchus autem in eo sermone, quem Corinthi habitum tribus libris exponit, doctorum hominum disputantium, primo libro multos loquentes facit: duobus Pherecratem quendam Phtiotam senem, quem ait a Deucalione ortum, disserentem inducit, nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari; neque in homine inesse animum, vel animam, nec in bestia; vimque omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat. Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia oriretur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim, et providere, et discere, et docere, et invenire aliquid, et tam multa alia, meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari: haec, et similia eorum, in horum quatuor generum nullo inesse putat. Quintum genus adhibet, vacans nomine; et sic ipsum animum ἐντελέχειαν. appellat novo nomine, quasi quandam continuatam motionem, et perennem.

Nisi quae me forte fugiunt, hae sunt fere de animo sententiae. Democritum enim magnum quidem illum virum, sed laevibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus: nihil est enim apud istos, quod non atomorum turba conficiat. — (Cicero, *Tusculan. disp.* I, 9, 10, 11).

XXVIII.

Il sentire non appartiene al corpo.

.....Nos ne nunc quidem oculis cernimus ea, quae videmus; neque enim est ullus sensus in corpore: sed ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatae. Itaque saepe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes, quae quasi fenestrae sunt animi; quibus tamen sentire nihil quaeat mens,

nisi id agat, et adsit. Quid, quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? quae nunquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur, et is omnium iudex solus esset. Atque ea profecto tum multo puriora, et dilucidiora cernentur, quum, quo natura fert, liber animus pervenerit. Nam nunc quidem, quamquam foramina illa, quae patent ad animum a corpore, callidissimo artificio natura fabricata est, tamen terrenis concretisque corporibus sunt intersepta quodammodo. Quum autem nihil erit praeter animum, nulla res obiecta impediet, quo minus percipiat, quale quidque sit. — (Cic., *Tusc. disp.* I, 20).

XXIX.

Le opere, le invenzioni e le scoperte dei grandi ingegni dimostrano la spiritualità del principio intelligente.

..... Quid? illa vis, quae tandem est, quae investigat occulta, quae inventio atque excogitatio dicitur? ex hacne tibi terrena, mortalique natura et caduca, concreta ea videtur? Quid? qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina? aut qui dissipatos homines congregavit, et ad societatem vitae convocavit? aut qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis literarum notis terminavit? aut qui errantium stellarum cursus, progressiones, institutiones notavit? Omnes magni: etiam superiores, qui fruges, qui vestitum, qui tecta, qui cultum vitae, qui praesidia contra feras invenerunt: a quibus mansuefacti et exculti, a necessariis artificiis ad elegantiora defluximus. Nam et auribus oblectatio magna parta est, inventa et temperata varietate, et natura sonorum; et astra suspeximus, tum ea, quae sunt infixa certis locis, tum illa non re, sed vocabulo errantia. Quorum conversiones, omnesque motus qui primus vidit, is docuit, similem animum suum eius esse, qui ea fabbricatus esset in coelo. Nam quum Archimedes lunae, solis, quinque errantium motus in sphaeram illigavit, effecit idem quod ille, qui in Timaeo mundum aedificavit, Platonis deus, ut tarditate et celeritate dissimillimos motus una regeret conversio. Quod si in hoc mundo fieri sine Deo non potest, ne in sphaera quidem eosdem motus Archimedes sine divino ingenio potuisset imitari.

Mihi vero ne haec quidem notiora et illustriora carere vi divina videntur, ut ego aut poëtam grave plenumque carmen

sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere, aut eloquentiam sine quadam vi maiore fluere, abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis. Philosophia vero, omnium mater artium, quid est aliud, nisi, ut Plato ait, donum, ut ego, inventum deorum? Haec nos primum ad illorum cultum, deinde ad ius hominum, quod situm est in generis humani societate, tum ad modestiam magnitudinemque animi erudivit; eademque ab animo, tamquam ab oculis, caliginem dispulit, ut omnia supera, infera, prima, ultima, media videremus. Prorsus haec divina mihi videtur vis, quae tot res efficiat et tantas. Quid est enim memoria rerum et verborum? quid porro inventio? Profecto id, quo nec in deo quidquam maius intelligi potest. Non enim ambrosia deos, aut nectare, aut Juventate pocula ministrante, laetari arbitror; nec Homerum audio, qui Ganymedem a diis raptum ait propter formam, ut Jovi bibere ministraret. Non iusta causa, cur Laomedonti tanta fieret iniuria. Fingebat haec Homerus, et humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos. Quae autem divina? vigere, sapere, invenire, meminisse. Ergo animus, ut ego dico, divinus, ut Euripides audet dicere, deus est; et quidem si deus, aut anima, aut ignis est, idem est animus hominis. Nam ut illa natura caelestis et terra vacat et humore; sic utriusque harum rerum humanus animus est expers. Sin autem est quinta quaedam natura ab Aristotele inducta primum; haec et deorum est, et animorum. — (Cic., *Tusc. disp.* I, 25, 26).

XXX.

Dell'impero che ha l'anima sul senso.

..... Tunc quum pueros Lacedaemone, adolescentes Olympiae, barbaros in arena videris excipientes gravissimas plagas et ferentes silentio, si te forte dolor aliquis pervellerit, exclamabis, ut mulier? non constanter et sedate feres? Ferri non potest; natura non patitur. Audio; pueri fuerunt, gloria ducti; ferunt pudore alii, multi metu; et tamen veremur, ut hoc, quod a tam multis et quod tot locis perferatur, natura patiatur? Illa vero non modo patitur, verum etiam postulat. Nihil enim habet praestantius, nihil, quod magis expetat, quam honestum, quam laudem, quam dignitatem, quam decus. Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo; sed utor, ut quam maxime significem, pluribus. Volo autem dicere, illud homini longe optimum esse, quod ipsum sit optandum per se, a vir-

tute profectum, vel in ipsa virtute situm, sua sponte laudabile: quod quidem citius dixerim solum, quam non summum bonum. Atque, ut haec de honesto, sic de turpi contraria: nihil tam tetrum, nihil tam aspernandum, nihil homine indignius.

Quod si tibi persuasum est (principio enim dixisti, plus in dedecore mali tibi videri, quam in dolore), reliquum est, ut tute tibi imperes. Quamquam hoc nescio, quomodo dicatur, quasi duo simus, ut alter imperet, alter pareat: non inscite tamen dicitur. Est enim animus in partes tributus duas: quarum altera rationis est particeps, altera expers. Quum igitur praecipitur, ut nobismet ipsi imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coërceat temeritatem. Est in animis omnium fere natura molle quiddam, demissum, humile, enervatum quodammodo, et languidum. Si nihil esset aliud, nihil esset homine deformius. Sed praesto est domina omium et regina ratio, quae connixa per se et progressa longius, fit perfecta virtus. Haec ut imperet illi parti animi, quae obedire debet, id videndum est viro. Quonam modo? inquies. Vel ut dominus servo, vel ut imperator militi, vel ut parens filio. Si turpissime se illa par animi geret, quam dixi esse mollem, si se lamentis muliebriter lacrymisque dedet, vinciatur et constringatur amicorum propinquorumque custodiis. Saepe enim vidimus, fractos pudore, qui ratione nulla vincerentur. Ergo hos quidem, ut famulos, vinclis prope ac custodia; qui autem erunt firmiores, nec tamen robustissimi, hos admonitu oportebit, ut bonos milites, revocatos dignitatem tueri. — (Cic., *Tusc. disp.* lib. II, 20, 21).

XXXI.

Origine dell'anima umana.

Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil est enim in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia: quae sola divina sunt. Nec enim invenietur usquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura, atque vis animi, seiuncta ab is usitatis notisque naturis. Ita quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, caeleste et divinum est, ob eamque rem aeternum sit necesse est. Nec vero Deus ipse, qui intelli-

gitur a nobis, alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omniaque sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno. Hoc e genere, atque eadem e natura est humana mens.

Ubi igitur, aut qualis est ista mens? Ubi tua, aut qualis? potesne dicere? an, si omnia ad intelligendum non habeo, quae habere vellem, ne iis quidem, quae habeo, mihi per te uti licebit? Non valet tantum animus, ut sese ipse videat. At, ut oculus, sic animus se non videns, alia cernit. Non videt autem, quod minimum est, formam suam; quamquam fortasse id quoque; sed relinquamus: vim certe, sagacitatem, memoriam, motum, celeritatem videt. Haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt. Qua facie quidem sit, aut ubi habitet, ne quaerendum quidem est. Ut, quum videmus speciem primum, candoremque caeli; deinde conversionis celeritatem tantam, quantam cogitare non possumus; tum vicissitudines dierum, atque noctium, commutationesque temporum quadripartitas, ad maturitatem frugum, et ad temperationem corporum aptas, eorumque omnium moderatorem et ducem solem, lunamque accretione, et deminutione luminis, quasi fastorum notis signantem dies; tum in eodem orbe in XII partes distributo, quinque stellas ferri, eosdem cursus constantissime servantes, disparibus inter se motibus, nocturnamque caeli formam undique sideribus ornatam; tum globum terrae eminentem e mari, fixum in medio mundi universi loco, duabus oris distantibus habitabilem, et cultum; ..... tum multitudinem pecudum, partim ad vescendum, partim ad cultus agrorum, partim ad vehendum, partim ad corpora vestienda; hominemque ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum, ipsorumque cultorem; atque hominis utilitati agros omnes et maria parentia: haec igitur, et alia innumerabilia quum cernimus, possumusne dubitare, quin his praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur; vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris? sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut Deum non vides; tamen ut Deum agnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum, et inventione, et celeritate motus, omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito. — (Cic., *Tusc. disp.* I, 27, 28).

Unde rectius ordiri possumus, quam a communi parente natura? quae quidquid genuit, non modo animal, sed etiam quod ita ortum esset e terra, ut stirpibus suis niteretur, in suo

quodque genere perfectum esse voluit. Itaque et arbores, et vites, et ea, quae sunt humiliora, neque se tollere a terra altius possunt, alia semper virent, alia hieme nudata, verno tempore tepefacta frondescunt; neque est ullum, quod non ita vigeat interiore quodam motu, et suis in quoque seminibus inclusis, et aut flores, aut fruges fundat, aut baccas, omniaque in omnibus, quantum in ipsis sit, nulla vi impediente, perfecta sint. Facilius vero etiam in bestiis, quod his sensus a natura est datus, vis ipsius naturae perspici potest. Namque alias bestias nantes, aquarum incolas esse voluit; alias volucres, caelo frui libero; serpentes quasdam, quasdam esse gradientes; earum ipsarum partim solivagas, partim congregatas; immanes alias, quasdam autem cicures; nonnullas abditas terraque tectas. Atque earum quaeque suum tenens munus quum in disparis animantis vitam transire non possit, manet in lege naturae. Et ut bestiis aliud alii praecipui a natura datum est, quod suum quaeque retinet, nec discedit ab eo; sic homini multo quiddam praestantius; etsi praestantia debent ea dici, quae habent aliquam comparationem. Humanus autem animus, decerptus ex mente divina, cum alio nullo, nisi cum ipso Deo, si hoc fas est dictu, comparari potest. Hic igitur, si est excultus, et si eius acies ita curata est, ut ne caecetur erroribus, fit perfecta mens, id est, absoluta ratio: quod est idem virtus. — (Cic., *Tusc. disp.* v. 13).

XXXII.

I platonici la vogliono preesistente al corpo.

Quid illa tandem? num leviora censes? quae declarant inesse in animis hominum divina quaedam: quae cernerem, quemadmodum nasci possent, etiam, quemadmodum interirent, viderem. Nam sanguinem, bilem, pituitam, ossa, nervos, venas, omnem denique membrorum et totius corporis figuram videor posse dicere, unde concreta et quomodo facta sint. Animum ipsum, si nihil esset in eo, nisi id, ut per eum viveremus, tam natura putarem hominis vitam sustentari, quam vitis, quam arboris: haec enim etiam dicimus vivere. Item si nihil haberet animus hominis, nisi ut appeteret, aut fugeret, id quoque esset ei commune cum bestiis. Habet primum memoriam, et eam infinitam, rerum innumerabilium. Quam quidem Plato recordationem esse vult superioris vitae. Nam in illo libro, qui inscribitur Menon, pusionem quendam Socrates in-

terrogat quaedam geometrica de dimensione quadrati. Ad ea sic ille respondet, ut puer: et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eodem perveniat, quo si geometrica didicisset. Ex quo effici vult Socrates, ut discere, nihil aliud sit, nisi recordari. Quem locum multo etiam accuratius explicat in eo sermone, quem habuit eo ipso die, quo excessit e vita: docet enim, quemvis, qui omnium rerum rudis esse videatur, bene interroganti respondentem, declarare, se non tum illa discere, sed reminiscendo recognoscere: nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant, haberemus, nisi animus, antequam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset. Quumque nihil esset, ut omnibus locis a Platone disseritur (nihil enim ille putat esse, quod oriatur et intereat, idque solum esse, quod semper tale sit, quale ἰδέαν appellat ille, nos *speciem*) non potuit animus haec in corpore inclusus agnoscere: cognita attulit. Ex quo tam multarum rerum cognitionis admiratio tollitur. Neque ea plane videt animus, quum repente in tam insolitum tamque perturbatum domicilium immigravit, sed quum se collegit atque recreavit, tum agnoscit illa reminiscendo. Ita nihil aliud est discere, nisi recordari. — (Cic., *Tuscul. disp.* I. 24).

XXXIII.

Immortalità dell'anima.

In quo loco est (animus)? Credo equidem in capite: et, cur credam afferre possum; sed alias: nunc ubiubi sit animus, certe quidem in te est. Quae est ei natura? Propria puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id, de quo agimus. Illud modo videto, ut Deum noris, etsi eius ignores et locum, et faciem, sic animum tibi tuum notum esse oportere, etiam si ignores et locum, et formam. In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod quum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest: nec interire igitur. Est enim interitus quasi discessus, et secretio ac diremtus earum partium, quae ante interitum iunctione aliqua tenebantur.

His, et talibus rationibus adductus Socrates, nec patronum quaesivit ad iudicium capitis, nec iudicibus supplex fuit;

adhibuitque liberam contumaciam, a magnitudine animi ductam, non a superbia: et supremo vitae die de hoc ipso multa disseruit, et paucis ante diebus, quum facile posset educi e custodia, noluit; et quum paene in manu iam mortiferum illud teneret poculum, locutus ita est, ut non ad mortem trudi, verum in coelum videretur ascendere. Ita enim censebat, itaque disseruit: Duas esse vias, duplicesque cursus animorum e corpore excedentium. Nam qui se humanis corporibus contaminavissent, et se totos libidinibus dedidissent, quibus caecati, vel domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent, vel re publica violanda fraudes inexpiabiles concepissent iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio deorum. Qui autem se integros castosque servavissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio, seseque ab his semper sevocassent, essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum; his ab illos, a quibus essent profecti, reditum facilem patere. Itaque commemorat, ut cygni, qui non sine causa Apollini dicati sint, sed quod ab eo divinationem habere videantur, qua providentes quid in morte boni sit, cum cantu et voluptate moriantur; sic omnibus bonis et doctis esse faciendum. Nec vero de hoc quisquam dubitare posset, nisi idem nobis accideret, diligenter de animo cogitantibus, quod iis saepe usu venit, qui acriter oculis deficientem solem intuerentur, ut adspectum omnino amitterent; sic mentis acies, se ipsa intuens, nonnunquam hebescit; ob eamque causam contemplandi diligentiam amittimus. Itaque dubitans, circumspectans, haesitans, multa adversa reverens, tanquam rate in mari immenso nostra vehitur ratio. Sed haec et vetera, et a Graecis. Cato autem sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet. Vetat enim dominans ille in nobis Deus, iniussu hinc nos suo demigrare. Quum vero causam iustam Deus ipse dederit,..... nae ille, medius fidius, vir sapiens, laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit. Nec tamen illa vincla carceris ruperit: leges enim vetant; sed tanquam a magistratu, aut ab aliqua potestate legitima, sic a Deo evocatus atque emissus, exierit. Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est. Nam quid aliud agimus, quum a voluptate, id est a corpore, quum a re familiari, quae est ministra et famula corporis, quum a re publica, quum a negotio omni sevocamus animum? quid, inquam, tum agimus, nisi animum ad se ipsum advocamus, secum esse cogimus, maximeque a corpore abducimus? Secernere autem a corpore animum, nec quidquam aliud, est emori discere. Quare hoc commentemur, mihi crede, disiungamusque

nos a corporibus, id est, consuescamus mori. Hoc et, dum erimus in terris, erit illi caelesti vitae simile; et, quum illuc ex his vinculis emissi feremur, minus tardabitur cursus animorum. Nam qui in compedibus corporis semper fuerunt, etiam quum soluti sunt, tardius ingrediuntur, ut ii, qui ferro vincti multos annos fuerunt. Quo quum venerimus, tum denique vivemus. Nam haec quidem vita mors est; quam lamentari possem, si liberet. — (Cic., *Tusc. disp.* I. 29, 30).

XXXIV.

Il desiderio naturale che tutti abbiamo di vivere immortali è una prova dell'immortalità dell'anima.

Quid in hac re publica tot tantosque viros ob rem publicam interfectos, cogitasse arbitramur? iisdemne ut finibus nomen suum, quibus vita, terminaretur? Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem. Licuit esse otioso Themistocli, licuit Epaminondae, licuit, ne et vetera et externa quaeram, mihi: sed nescio quomodo inhaeret in mentibus quasi saeculorum quoddam augurium futurorum; idque in maximis ingeniis altissimisque animis et exsistit maxime, et apparet facillime. Quo quidem dempto, quis tam esset amens, qui semper in laboribus et periculis viveret? Loquor de principibus. Quid poëtae? nonne post mortem nobilitari volunt?... Sed quid poëtas? Opifices post mortem nobilitari volunt. Quid enim Phidias sui similem speciem inclusit in clypeo Minervae, quum inscribere non liceret? Quid nostri philosophi? nonne in his ipsis libris, quos scribunt de contemmenda gloria, sua nomina inscribunt? Quod si omnium consensus, naturae vox est; omnesque, qui ubique sunt, consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat, qui vita cesserunt: nobis quoque idem existimandum est. Et si, quorum aut ingenio, aut virtute animus excellit, eos arbitramur, quia natura optima sunt, cernere naturae vim maxime; veri simile est, quum optimus quisque maxime posteritati serviat, esse aliquid, cuius is post mortem sensum sit habiturus. — (Cic., *Tusc. disp.* I. 15).

XXXV.

Immortalità dell' anima dimostrata dalla giustizia e provvidenza divina. L'apparente disordine che quaggiù regna sarebbe inesplicabile, ove non esistesse un'altra vita.

..... Telamo uno versu totum locum conficit, cur dii homines negligant:

Nam si curent, bene bonis sit, male malis: quod nunc abest.

Debebant illi quidem omnes efficere bonos, quidem hominum generi consulebant. Sin id minus, bonis quidem certe consulere debebant. Cur igitur duo Scipiones, fortissimos et optimos viros, in Hispania Poenus oppressit? Cur Maximus extulit filium consularem? Cur Marcellum Hannibal interemit? Cur Paullum Cannae sustulerunt? Cur Poenorum crudelitati Reguli corpus est praebitum? Cur Africanum domestici parietes non texerunt? Sed haec vetera et alia permulta: propiora videamus. Cur avunculus meus, vir innocentissimus, idemque doctissimus, P. Rutilius in exilio est? Cur sodalis meus interfectus domi suae Drusus? Cur temperantiae prudentiaeque specimen ante simulacrum Vestae pontifex maximus est Q. Scaevola trucidatus? Cur ante etiam tot civitatis principes a Cinna interempti? cur omnium perfidiosissimus, C. Marius, Q. Catulum, praestantissima dignitate virum, mori potuit iubere.

Dies deficiat, si velim numerare, quibus bonis male evenerit; nec minus, si commemorem, quibus improbis optime. Cur enim Marius tam feliciter, septimum consul, domi suae senex est mortuus? Cur omnium crudelissimus tam diu Cinna regnavit? At dedit poenas. Prohiberi melius fuit, impedirique, ne tot summos viros interficeret, quam ipsum aliquando poenas dare. Summo cruciatu supplicioque Q. Varius, homo importunissimus, periit; si, quia Drusum ferro, Metellum veneno sustulerat: illos conservari melius fuit, quam poenas sceleris Varium pendere. Duodequadraginta annos Dionysius tyrannus fuit opulentissimae et beatissimae civitatis. Quam multos ante hunc, in ipso Graeciae flore, Pisistratus? At Phalaris, at Apollodorus poenas sustulit. Multis quidem ante cruciatis et necatis. Et praedones quidem multi saepe poenas dant: nec tamen possumus dicere, non plures captivos acerbe, quam praedones necatos. Anaxarchum Democriteum a Cyprio tyranno excarnificatum accepimus; Zenonem Eleae in tormentis necatum. Quid dicam de Socrate? cuius morti illacrymari soleo Platonem legens. Videsne igitur, deorum iudicio, si vident res humanas, discrimen esse sublatum?

Diogenes quidem Cynicus dicere solebat, Harpalum, qui temporibus illis praedo in Pamphylia felix habebatur, contra deos testimonium dicere, quod in illa fortuna tam diu viveret. Dionysius, de quo ante dixi, quum fanum Proserpinae Locris expilavisset, navigabat Syracusas; isque quum secundissimo vento cursum teneret, ridens: Videtisne, inquit, amici, quam bona a diis immortalibus navigatio sacrilegis detur? Idque homo acutus, quum bene planeque percepisset, in eadem sententia perseverabat: qui, quum ad Peloponesum classem appulisset, et in fanum venisset Jovis Olympii, aureum ei detraxit amiculum, grandi pondere, quo Jovem ornaret ex manubiis Carthaginiensum tyrannus Gelo. Atque in eo etiam cavillatus est, aestate grave esse aureum amiculum, hieme frigidum; eique laneum pallium iniecit, quum id esse aptum ad omne anni tempus diceret. Idemque Æsculapii Epidauri barbam auream demi iussit. Neque enim convenire, barbatum esse filium, quum in omnibus fanis pater imberbis esset. Iam mensas argenteas de omnibus delubris iussit auferri: in quibus quod more veteris Graeciae inscriptum esset, BONORUM DEORUM, uti se eorum bonitate velle dicebat. Idem Victoriolas aureas paterasque et coronas, quae simulacrorum porrectis manibus sustinebantur, sine dubitatione tollebat; eaque se accipere, non auferre, dicebat. Esse enim stultitiam a quibus bona precaremur, ab iis porrigentibus et dantibus nolle sumere. Eundemque ferunt haec, quae dixi, sublata de fanis in forum protulisse, et per praeconem vendidisse; exactaque pecunia edixisse, ut quod quisque e sacris haberet, id ante diem certam in suum quodque fanum referret. Ita ad impietatem in deos, in homines adiunxit iniuriam.

Hunc igitur nec Olympius Jupiter fulmine percussit, nec Æsculapius misero diuturnoque morbo tabescentem interemit; atque in suo lectulo mortuus, in Tympanidis rogum illatus est; eamque potestatem, quam ipse per scelus erat nactus, quasi iustam et legitimam, haereditatis loco filio traditit. Invita in hoc loco versatur oratio. Videtur enim auctoritatem afferre peccandi; et recte videretur, nisi et virtutis et vitiorum, sine ulla divina ratione, grave ipsius conscientiae pondus esset. Qna sublata, iacent omnia. Ut enim nec domus, nec res publica ralione quadam et disciplina designata videatur, si in ea nec recte factis praemia extent ulla, nec supplicia peccatis; sic mundi divina in homines moderatio profecto nulla est, si in ea discrimen nullum est bonorum et malorum. — (Cic., *De nat. deor.* III. 32, 33, 34, 35).

XXXVI.

È argomento fermissimo dell' immortalità dell' anima il consentimento universale e costante di tutti i popoli.

.... Auctoribus quidem ad istam sententiam, quam vis obtineri, uti optimis possumus; quod in omnibus causis et debet, et solet valere plurimum: et primum quidem omni antiquitate; quae quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Itaque unum illud erat insitum priscis illis, quos Cascos appellat Ennius, esse in morte sensum, neque excessu vitae sic deleri hominem, ut funditus interiret: idque quum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et caerimoniis sepulcrorum intelligi licet; quas maximis ingeniis praediti nec tanta cura coluissent, nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus, mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse: quum ceteri humi retinerentur, et permanerent tamen. Si vero scrutari vetera, et ex his ea, quae scriptores graeci prodiderunt, eruere coner; ipsi illi, maiorum gentium dii qui habentur, hinc a nobis profecti in caelum reperientur. Quaere, quorum demonstrantur sepulcra in Graecia; reminiscere, quoniam es initiatus, quae traduntur mysteriis: tum denique, quam hoc late pateat, intelliges. Sed qui nondum ea, quae multis post annis tractari coepissent, physica didicissent, tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant; rationes, et causas rerum non tenebant; visis quibusdam saepe movebantur, iisque maxime nocturnis, ut viderentur ii, qui vita excesserant, vivere. Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de iis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet: omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum, aut consensus effecit; non institutis opinio est confirmata, non legibus. Omni autem in re consensio omnium gentium, lex naturae putanda est. Quis est igitur, qui suorum mortem primum non eo lugeat, quod eos orbatos vitae commodis arbitretur? Tolle hanc opinionem: luctum sustuleris. Nemo enim moeret suo incommodo. Dolent fortasse et anguntur; sed illa lugubris lamentatio, fletusque moerens, ex eo est, quod eum quem diliximus, vitae commodis privatum arbitramur, idque sentire. Atque haec ita sentimus natura duce, nulla ratione, nullaque doctrina.

Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt, et maximae quidem, quae post mortem futura sint. *Serit arbores, quae alteri saeculo prosint*, ut ait ille in Synephebis: quid spectans, nisi etiam postera saecula ad se pertinere? Ergo arbores serit diligens agricola, quarum adspiciet baccam ipse nunquam: vir magnus, leges, instituta, rem publicam non seret? Quid procreatio liberorum, quid propagatio nominis, quid adoptationes filiorum, quid testamentorum diligentia, quid ipsa sepulcrorum monumenta, quid elogia significant, nisi nos futura etiam cogitare? Quid illud? num dubitas, quia specimen naturae capi deceat ex optima quaque natura? Quae est igitur melior in hominum genere natura, quam eorum, qui se natos ad homines iuvandos, tutandos, conservandos arbitrantur? Abiit ad deos Hercules; nunquam abiisset, nisi, quum inter homines esset, eam sibi viam munivisset. Vetera iam ista et religione omnium consecrata. — (Cic., *Tusc. disp.* I. 12, 13, 14).

Equidem non video, cur, quid ipse sentiam de morte, non audeam vobis dicere: quod eo melius mihi cernere videor, quo ab ea propius absum. Ego vestros patres, P. Scipio, tuque, C. Laeli, viros clarissimos, mihique amicissimos, vivere arbitror; et eam quidem vitam, quae est sola vita nominanda. Nam, dum sumus in his inclusi compagibus corporis, munere quodam necessitatis et gravi opere perfungimur: est enim animus caelestis ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatique contrarium. Sed credo, deos immortales sparsisse animos in corpora humana, ut essent, qui terras tuerentur, quique caelestium ordinem contemplantes, imitarentur eum vitae modo atque constantia. Nec me solum ratio ac disputatio impulit, ut ita crederem; sed nobilitas etiam summorum philosophorum, et auctoritas.

Audiebam Pythagoram, Pythagoreosque, incolas paene nostros, qui essent italici philosophi quondam nominati, numquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus. Demonstrabantur mihi praeterea, quae Socrates supremo vitae die de immortalitate animorum disseruisset, is, qui esset omnium sapientissimus oraculo Apollinis iudicatus. Quid multa? sic mihi persuasi, sic sentio, quum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum, futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tot inventa, non posse eam naturam, quae res eas contineat, esse mortalem;

quumque semper agitetur animus, nec principium motus habeat, quia se ipse moveat, ne finem quidem habiturum esse motus, quia numquam se ipse sit relicturus. Et, quum simplex animi natura esset, neque haberet in se quidquam admixtum dispar sui atque dissimile, non posse eum dividi; quod si non possit, non posse interire; magnoque esse argumento, homines scire pleraque ante, quam nati sint, quod iam pueri, quum artes difficiles discant, ita celeriter res innumerabiles arripiant, ut eas non tum primum accipere videantur, sed reminisci et recordari. Haec Plato noster.

Apud Xenophontem autem moriens Cyrus maior, haec dicit: « Nolite arbitrari, o mihi carissimi filii, me, quum a vobis discessero, nusquam aut nullum fore. Nec enim, dum eram vobiscum, animum meum videbatis; sed eum esse in hoc corpore, ex iis rebus, quas gerebam, intelligebatis. Eundem igitur esse creditote, etiam si nullum videbitis. Nec vero clarorum virorum post mortem honores permanerent, si nihil eorum ipsorum animi efficerent, quo diutius memoriam sui teneremus. Mihi quidem numquam persuaderi potuit, animos, dum in corporibus essent mortalibus, vivere; quum exissent ex iis, emori; nec vero, tum animum esse insipientem quum ex insipienti corpore evasisset; sed quum omni admixtione corporis liberatus, purus et integer esse coepisset, tum esse sapientem. Atque etiam, quum hominis natura morte dissolvitur, ceterarum rerum perspicuum est, quo quaeque discedant; abeunt enim illuc omnia, unde orta sunt; animus autem solus, nec quum adest, nec quum discedit, apparet. Iam vero videtis, nihil esse morti tam simile quam somnum. Atqui dormientium animi maxime declarant divinitatem suam. Multa enim, quum remissi et liberi sunt, futura prospiciunt. Ex quo intelligitur, quales futuri sint, quum se plane corporis vinculis relaxaverint. Quare, si haec ita sunt, sic me colitote, ut deum. Sin una est interiturus animus cum corpore, vos tamen deos verentes, qui hanc omnem pulchritudinem tuentur et regunt, memoriam nostri pie inviolateque servabitis ». Cyrus quidem haec moriens. Nos (si placet) nostra videamus.

Nemo umquam mihi, Scipio, persuadebit, aut patrem tuum Paullum, aut duos avos, Paullum et Africanum, aut Africani patrem, aut patruum, aut multos praestantes viros, quos enumerare non est necesse, tanta esse conatos, quae ad posteritatis memoriam pertinerent, nisi animo cernerent, posteritatem ad se pertinere. An censes (ut de me ipso aliquid more senum glorier) me tantos labores diurnos nocturnosque, domi militiaeque suscepturum fuisse, si iisdem finibus gloriam meam,

quibus vitam, essem terminaturus? Nonne melius multo fuisset, otiosam aetatem et quietam, sine ullo labore et contentione traducere? Sed, nescio quomodo, animus erigens se, posteritatem semper ita prospiciebat, quasi, quum excessisset e vita, tum denique victurus esset. Quod quidem ni ita se haberet, ut animi immortales essent, haud optimi cuiusque animus maxime ad immortalitatem gloriae niteretur. Quid, quod sapientissimus quisque aequissimo animo moritur, stultissimus iniquissimo? Nonne vobis videtur animus is, qui plus cernat, et longius, videre, se ad meliora proficisci; ille autem, cuius obtusior sit acies, non videre? Equidem efferor studio patres vestros, quos colui et dilexi, videndi; neque vero eos solum convenire aveo, quos ipse cognovi; sed illos etiam de quibus audivi, et legi, et ipse conscripsi. Quo quidem me proficiscentem haud sane quis facile retraxerit, neque tamquam Peliam recoxerit. Quod si quis deus mihi largiatur, ut ex hac aetate repueriscam, et in cunis vagiam, valde recusem; nec vero velim, quasi decurso spatio, ad carceres a calce revocari. Quid enim habet vita commodi? quid non potius laboris? Sed habeat sane: habet certe tamen aut satietatem aut modum. Non lubet enim mihi deplorare vitam, quod multi, et ii docti, saepe fecerunt. Neque me vixisse poenitet, quoniam ita vixi, ut non frustra me natum existimem, et ex vita ita discedo, tamquam ex hospitio, non tamquam ex domo. Commorandi enim natura deversorium nobis, non habitandi locum dedit. O praeclarum diem, quum ad illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar, quumque ex hac turba et colluvione discedam! Proficiscar enim non ad eos solum viros, de quibus ante dixi; sed etiam ad Catonem meum, quo nemo vir melior natus est, nemo pietate praestantior: cuius a me corpus crematum est; quod contra decuit ab illo meum. Animus vero non me deserens, sed respectans, in ea profecto loca discessit, quo mihi ipsi cernebat esse veniendum. Quem ego meum casum fortiter ferre visus sum: non quod aequo animo ferrem; sed me ipse consolabar, existimans, non longinquum inter nos digressum et discessum fore. His mihi rebus, Scipio (id enim te cum Laelio admirari solere dixisti), levis est senectus, nec solum non molesta, sed etiam iucunda. Quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, lubenter erro; nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo. Sin mortuus (ut quidam minuti philosophi) nihil sentiam: non vereor, ne hunc errorem meum mortui philosophi irrideant. — (Cic., *De senectute*, cap. XXI, XXII, XXIII).

Neque assentior iis, qui haec nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire, atque omnia morte deleri. Plus apud me antiquorum auctoritas valet, vel nostrorum maiorum, qui mortuis tam religiosa iura tribuerunt; quod non fecissent profecto, si nihil ad eos pertinere arbitrarentur; vel eorum, qui in hac terra fuerunt, Magnamque Graeciam (quae nunc quidem deleta est, tum florebat) institutis et praeceptis suis erudierunt; vel eius, qui Apollinis oraculo sapientissimus est iudicatus; qui non tum hoc, tum illud, ut in plerisque sed idem dicebat semper: Animos hominum esse divinos, iisque, quum e corpore excessissent, reditum in caelum patere, optimoque et iustissimo cuique expeditissimum. Quo item Scipioni videbatur: qui quidem quasi praesagiret, perpaucis ante mortem diebus, quum et Philus et Manilius adessent, et alii plures, tuque etiam Scaevola, mecum venisses, triduum disserui de re pubblica, cuius disputationis fuit extremum fere de immortalitate animorum; quae se in quiete per visum ex Africano audisse dicebat. Id si ita est, ut optimi cuiusque animus in morte facillime evolet, tamquam e custodia vinculisque corporis; cui censemus cursum ad deos faciliorem fuisse, quam Scipioni? Quocirca moerere hoc eius eventu vereor, ne invidi magis, quam amici sit. Sin autem illa veriora ut idem interitus sit animorum et corporum, nec ullus sensus maneat; ut nihil boni est in morte, sic certe nihil mali. Sensu enim amisso, fit idem, quasi natus non esset omnino; quem tamen esse natum et nos gaudemus, et haec civitas, dum erit, laetabitur. Quamombrem cum illo quidem, ut supra dixi, actum optime est; mecum incommodius: quem fuerat aequius, ut prius introieram, sic prius exire de vita. Sed tamen recordatione nostrae amicitiae sic fruor, ut beate vixisse videar, quia cum Scipione vixerim: quocum mihi coniuncta cura de re publica et de privata fuit, quocum et domus, et militia comunis; et id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio. Itaque non tam ista me sapientiae quam modo Fannius commemoravit fama delectat, falsa praesertim, quam quod amicitiae nostrae memoriam spero sempiternam fore. Idque mihi eo magis est cordi, quod ex omnibus saeculis vix tria aut quatuor nominantur paria amicorum: quo in genere sperare videor, Scipionis et Laelii amicitiam notam posteritati fore. — (Cic., *De amicitia*, cap. IV).

XXXVII.

Il desiderio ed il piacere di riveder gli amici e i congiunti, o gli uomini chiari ed illustri per fama, è una forte presunzione della esistenza di una vita a venire.

Contemnamus omnes ineptias (quod enim lenius huic levitati nomen imponam?) totamque vim bene vivendi in animi robore ac magnitudine, et in omnium rerum humanarum contemptione ac despicientia, et in omni virtute ponamus. Nam nunc quidem cogitationibus mollissimis effeminamur, ut, si ante mors adventet, quam Chaldaeorum promissa consecuti simus, spoliati magnis quibusdam bonis, illusi, destitutique videamur. Quod si expectando et desiderando pendemus animis, cruciamur, angimur: proh dii immortales! quam iter illud iucundum esse debet, quo confecto, nulla reliqua cura, nulla sollicitudo futura sit! Quam me delectat Theramenes! quam elato animo est! Etsi enim flemus, quum legimus, tamen non miserabiliter vir clarus emoritur. Qui quum coniectus in carcerem triginta iussu tyrannorum, venenum ut sitiens obduxisset, reliquum sic e poculo eiecit, ut id resonaret; quo sonitu reddito, arridens, *Propino*, inquit, *hoc pulchro Critiae*, qui in eum fuerat teterrimus. Graeci enim in conviviis solent nominare, cui poculum tradituri sint. Lusit vir egregius extremo spiritu, quum iam praecordiis conceptam mortem contineret; vereque ei, cui venenum praebiberat, mortem est eam auguratus, quae brevi consecuta est. Quis animi hanc maximi aequitatem in ipsa morte laudaret, si mortem malum iudicaret?

Vadit in eundem carcerem, atque in eundem paucis post annis scyphum Socrates, eodem scelere iudicium quo tyrannorum Theramenes. Quae est igitur eius oratio, qua facit eum Plato usum apud iudices, iam morte multatum? « Magna me, inquit, spes tenet, iudices, bene mihi evenire, quod mittar ad mortem. Necesse est enim sit alterum de duobus; ut aut sensus omnino omnes mors auferat, aut in alium quendam locum ex his locis morte migretur. Quamobrem, sive sensus extinguitur, morsque ei somno similis est, qui nonnunquam etiam sine visis somniorum, placatissimam quietem affert; dii boni! quid lucri est emori? aut quam multi dies reperiri possunt, qui tali nocti anteponantur? Cui si similis futura est perpetuitas omnis consequentis temporis, quis me beatior? Sin vera sunt, quae dicuntur, migrationem esse mortem, in eas oras, quas, qui e vita excesserunt, incolunt; id multo iam beatius est, te,

quum ab his, qui se iudicum numero haberi volunt, evaseris ad eos venire, qui vere iudices appellentur, Minoem, Rhadamantum, Æacum, Triptolemum; convenireque eos, qui iuste, et cum fide vixerint. Haec peregrinatio mediocri vobis videri potest? Ut vero colloqui cum Orpheo, Mnsaeo, Homero, Hesiodo liceat, quanti tandem aestimatis? Equidem saepe emori, si fieri posset, vellem, ut ea, quae dico, mihi liceret invenire. Quanta delectatione autem afficerer, quum Palamedem, quum Aiacem, quum alios, iudicio iniquo circumventos convenirem? Tentarem etiam summi regis, qui maximas copias duxit ad Troiam, et Ulixi Sisyphique prudentiam; nec ob eam rem, quum haec exquirerem, sicut hic faciebam, capite damnarer. Ne vos quidem, iudices, ii qui me absolvistis, mortem timueritis. Nec enim cuiquam bono mali quidquam evenire potest, nec vivo, nec mortuo; nec unquam eius res a diis immortalibus negliguntur; nec mihi ipsi hoc accidit fortuito. Nec vero ego iis, a quibus accusatus sum, aut a quibus condemnatus, habeo quod succenseam, nisi quod mihi nocere se crediderunt ». Et haec quidem hoc modo. Nihil autem melius extremo: « Sed tempus est, inquit, iam hinc abire me, ut moriar; vos, ut vitam agatis. Utrum autem sit melius, dii immortales sciunt: hominem quidem scire arbitror neminem ». — (Cic., *Tuscul. disp.* I, 40, 41).

XXXVIII.

Il non intendere come l'anima possa sussistere separata dal corpo, non è buona ragione per negarne la esistenza in un altr'ordine e condizione di cose.

Sed plurimi contra nituntur, animosque, quasi capite damnatos, morte multant: neque aliud est quidquam, cur incredibilis his animorum videatur aeternitas, nisi quod nequeunt, qualis sit animus vacans corpore, intelligere, cogitatione comprehendere. Quasi vero intelligant, qualis sit in ipso corpore, quae conformatio, quae magnitudo, qui locus: ut, si iam possent in homine vivo cerni omnia, quae nunc tecta sunt, casurusne in conspectum videatur animus; an tanta sit eius tenuitas, ut fugiat aciem. Haec reputent isti qui negant, animum sine corpore se intelligere posse; videbunt, quem in ipso corpore intelligant. Mihi quidam naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit, tamquam alienae domi, quam qualis quum exierit, et in liberum caelum, quasi domum suam venerit. Nisi enim,

quod nunquam vidimus, id quale sit, intelligere non possumus, certe et deum ipsum, et divinum animum, corpore liberatum, cogitatione complecti possumus. Dicaearchus quidem et Aristoxenus, quia difficilis erat animi, quid, aut qualis esset, intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt. — (Cic., *Tuscul. disp.* I, 22).

XXXIX.

Superiorità dell'uomo sugli animali, dimostrata massimamente da ciò che pell'uomo è formato il mondo, e per esso anche gli animali medesimi.

Restat, ut doceam, atque aliquando perorem, omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata. Principio ipse mundus, deorum hominumque causa factus est: quaeque in eo sunt, ea parata ad fructum hominum et inventa sunt. Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus, aut urbs utrorumque: soli enim ratione utentes, iure ac lege vivunt. Ut igitur Athenas et Lacedaemonem. Atheniensium Lacedaemoniorumque causa putandum est conditas esse; omniaque, quae sint in his urbibus, eorum populorum esse recte dicuntur: sic, quaecumque sunt in hoc mundo deorum atque hominum putanda sunt. Iam vero circuitus solis et lunae, reliquorumque siderum, quamqnam ad mundi cohaerentiam pertinent, tamen etiam spectaculum hominibus praebent: nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem sollertiamque praestantior; eorum enim cursus dimetati maturitates temporum et varietates mutationesque cognovimus: quae si hominibus solis nota sunt, hominum causa facta esse iudicandum est. Terra vero faeta frugibus, et vario leguminum genere, quae cum maxima largitate fundit, ea ferarumne, an hominum causa gignere videtur? Quid de vitibus olivetisque dicam? quarum uberrimi laetissimique fructus nihil omnino ad bestias pertinent. Neque enim serendi, neque colendi, nec tempestive demetendi percipiendique fructus, neque condendi ac reponendi ulla pecudum scientia est; earumque omnium rerum, hominum est et usus, et cura.

Ut fides igitur et tibias eorum causa factas dicendum est, qui illis uti possunt; sic ea, quae diximus, solis iis confitendum est esse parata, qui utuntur. Nec si quae bestiae furantur aliquid ex iis, aut rapiunt, illarum quoque causa ea nata esse dicemus. Neque enim homines murium aut formicarum

causa frumentum condunt, sed coniugum et liberorum et familiarum suarum. Itaque bestiae furtim, ut dixi, fruuntur; domini palam et libere. Hominum igitur causa eas rerum copias comparatas esse fatendum est: nisi forte tanta ubertas et varietas pomorum, eorumque iucundus non gustatus solum, sed odoratus etiam et adspectus dubitationem affert, quin hominibus solis ea natura donaverit. Tantumque abest, ut haec bestiarum etiam causa parata sint, ut ipsas bestias hominum gratia generatas esse videamus. Quid enim oves aliud afferunt, nisi ut earum villis confectis atque contextis homines vestiantur? quae quidem neque ali, neque sustentari, neque ullum fructum edere ex se sine cultu hominum et curatione potuissent. Canum vero tam fida custodia, tamque amans dominorum adulatio, tantumque odium in externos, et tam incredibilis ad investigandum sagacitas narium, tanta alacritas in venando, quid significat aliud, nisi se ad hominum commoditates esse generatos? Quid de bobus loquar? quorum ipsa terga declarant non esse se ad onus accipiendum figurata; cervices autem natae ad iugum; tum vires humerorum et latitudines, ad aratra trahenda.

Longum est mulorum persequi utilitates et asinorum: quae certe ad hominum usum paratae sunt. Sus vero quid habet praeter escam? cui quidem, ne putresceret, animam ipsam pro sale datam dicit esse Chrysippus. Qua pecude, quod erat ad vescendum hominibus apta, nihil genuit natura foecundius. Quid multitudinem suavitatemque piscium dicam? quid avium? ex quibus tanta percipitur voluptas, ut interdum Pronoea nostra Epicurea fuisse videatur. Atque hae ne caperentur quidem, nisi hominum ratione atque sollertia. Quamquam aves quasdam et alites et oscines, ut nostri augures appellant, rerum augurandarum causa esse natas putamus. Iam vero immanes et feras belluas nanciscimur venando, ut et vescamur iis, et exerceamur in venando ad similitudinem bellicae disciplinae, et utamur domitis et condocefactis, ut elephantis; multaque ex earum corporibus remedia morbis et vulneribus eliciamus, sicut ex quibusdam stirpibus et herbis, quarum utilitates longiqui temporis usu et periclitatione percepimus. Totam licet animis, tamquam oculis, lustrare terram, mariaque omnia: cernes iam spatia frugifera atque immensa camporum, vestitusque densissimos montium, pecudum pastus, cum incredibili cursus maritimos celeritate. Nec vero supra terram, sed etiam in intimis eius tenebris plurimarum rerum latet utilitas, quae ad usum hominum orta ab hominibus solis invenitur. — (Cic., *De nat. deor.* n. 62, 63, 64).

XL.

Argomento fisico dell' esistenza di Dio. Ordine universale delle cose.

Nec vero haec solum admirabilia, sed nihil magis, quam quod ita stabilis est mundus, atque ita cohaeret ad permanendum, ut nihil ne excogitari quinem possit aptius. Omnes enim partes eius undique medium locum capessentes, nituntur aequaliter. Maxime autem corpora inter se iuncta permanent, quum quasi quodam vinculo circumdata colligantur: quod facit ea natura, quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur, et ad medium rapit et convertit extrema. Quocirca, si mundus globosus est, ob eamque causam omnes eius partes undique aequabiles, ipsae per se atque inter se continentur; contingere idem terrae necesse est, ut, omnibus eius partibus in medium vergentibus (idem autem medium et infimum in sphaera est) nihil interrumpat, quo labefactari possit tanta contentio gravitatis et ponderum. Eademque ratione mare, quum supra terram sit, medium tamen terrae locum expetens conglobatur undique aequabiliter, neque redundat unquam, neque effunditur. Huic autem continens aër fertur ille quidem levitate sublimis, sed tamen in omnes partes se ipse fundit. Itaque et mari continuatus et iunctus est, et natura fertur ad caelum: cuius tenuitate et calore temperatus vitalem et salutarem spiritum praebet animantibus. Quem complexa summa pars caeli, qui aether dicitur, at suum retinet ardorem tenuem et nulla admistione concretum, et cum aëis extremitate coniungitur.

In aethere autem astra volvuntur; quae se et nixu suo conglobata continent, et forma ipsa figuraque sua momenta sustentant. Sunt enim rotunda: quibus formis, ut ante dixisse videor, minime noceri potest. Sunt autem stellae natura flammeae. Quocirca terrae, maris, aquarum vaporibus aluntur iis, qui a sole ex agris tepefactis, et ex aquis excitantur: quibus altae renovataeque stellae, atque omnis aether, refundunt eadem, et rursum trahunt indidem, nihil ut fere intereat aut admodum paullulum, quod astrorum ignis et aetheris flamma consumat. Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, quum, humore consumpto, neque terra ali posset, neque remearet aër; cuius ortus, aqua omni exhausta esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem; a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus

oriretur. Nolo in stellarum ratione multus vobis videri maximeque earum, quae errare dicuntur, quarum tantus est concentus ex dissimillimis motibus, ut quum summa Saturni refrigeret, media Martis incendat, his interiecta Iovis illustret et temperet, infraque Martem duae Soli obediant, ipse Sol mundum omnem sua luce compleat, ab eoque Luna illuminata graviditates et partus afferat maturitatesque gignendi. Quae copulatio rerum, et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae, quem non movet, hunc horum nihil unquam reputavisse certo scio. — (Cic., *De nat. deor.*, II 45, 46).

XLI.

Esistenza di Dio provata dalla contemplaziane del cielo.

Restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus, omnia cingens et coërcens caeli complexus, qui idem aether vocatur, extrema ora et determinatio mundi: in quo cum admirabilitate maxima igneae formae cursus ordinatos definiunt. E quibus sol, cuius magnitudine multis partibus terra superatur, circum eam ipsam volvitur. Isque oriens et occidens diem noctemque conficit; et modo accedens, tum autem recedens, binas in singulis annis reversiones ab extremo contrarias facit: quarum intetervallo tum quasi tristitia quadam contrahit terram, tum vicissim laetificat, ut cum caelo hilarata videatur. Luna autem, quae est, ut ostendunt mathematici, maior, quam dimidia pars terrae, iisdem spatiis vagatur, quibus sol; sed tum congrediens cum sole, tum digrediens, et eam lucem, quam a sole accepit, mittit in terras, et varias ipsa mutationes lucis habet; atque etiam tum subiecta atque opposita soli, radios eius et lumen obscurat; tum ipsa incidens in umbram terrae, quum est e regione solis, interpositu interiectuque terrae repente deficit. Iisdemque spatiis hae stellae, quas vagas dicimus, circum terram feruntur, eodemque modo oriuntur et occidunt: quarum motus tum incitantur, tum retardantur, saepe etiam insistunt. Quo spectaculo nihil potest admirabilius esse, nihil pulchrius. Sequitur stellarum inerrantium maxima multitudo: quarum ita descripta distinctio est, ut ex notarum figurarum similitudine nomina invenerint.

. . . . Haec omnis descriptio siderum, atque hic tantus caeli ornatus ex corporibus huc et illuc casu et temere cursitantibus potuisse effici cuiquam sano videri potest? An vero alia quaedam natura, mentis et rationis expers, haec efficere potuit,

quae non modo ut fierent, ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint, sine summa ratione non possunt? — (Cic., *De nat. deorum*, II, 40, 44).

XLII.

Esistenza di Dio dedotta dalle meraviglie che presenta la terra; e in ispecial modo dall'istinto degli animali.

Principio terra universa cernatur, locata in media sede mundi, solida et globosa et undique ipsa in sese nutibus suis conglobata, vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus: quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. Adde huc fontium gelidas perennitates, liquores perlucidos amnium, riparum, vestitus viridissimos, speluncarum concavas amplitudines, saxorum asperitates, impendentium montium altitudines, immensitatesque camporum: adde etiam reconditas auri argentique venas, infinitamque vim marmoris. Quae vero et quam varia genera bestiarum vel cicurum vel ferarum? qui volucrum lapsus atque cantus? qui pecudum pastus? quae vita silvestrium? Quid iam de hominum genere dicam? qui quasi cultores terrae constituti non patiuntur eam, nec immanitate belluarnm efferari, nec stirpium asperitate vastari; quorumque operibus agri, insulae, litoraque collucent, distincta tectis et urbibus. Quae si, ut animis, sic oculis videri possemus, nemo cunctam intuens terram de divina ratione dubitaret. At vero quanta maris est pulchritudo? quae species universi! quae multitudo et varietas insularum? quae amoenitates orarum et litorum? quot genera quamque disparia partim submersarum, partim fluitantium et innantium belluarum partim ad saxa nativis testis inhaerentiun? Ipsum autem mare sic terram appetens litoribus alludit, ut una ex duobus natura conflata videatur. Exinde mari finitimus aër. die et nocte distinguitur: isque tum fusus et extenuatus sublime fertur; tum autem concretus in nubes cogitur, humoremque colligens terram auget imbribus; tum effluens huc et illuc ventus efficit. Idem annuas frigorum et calorum facit varietates; idemque et volatus alitum sustinet, et spiritu ductus alit et sustentat animantes. — (Cic., *De nat. deor.* II, 39).

Age, ut a caelestibus rebus ad terrestres veniamus; quid est in his, in quo non naturae ratio intelligentis appareat? Principio eorum, quae gignuntur e terra, stirpes et stabilitatem dant iis, quae sustinent, et ex terra succum trahunt, quo alan-

tur ea, quae radicibus continentur; obducunturque libro, aut cortice trunci, quo sint a frigoribus et caloribus tutiores. Iam vero vites sic claviculis adminicula, tamquam manibus, apprehendunt, atque ita se erigunt, ut animantes. Quin etiam a caulibus, si propter sati sint, ut a pestiferis et nocentibus, refugere dicuntur, nec eos ulla ex parte contingere. Animantium vero quanta varietas est? quanta ad eam rem vis, ut in suo quaeque genere permaneant? quarum aliae coriis tectae sunt, aliae villis vestitae aliae spinis hirsutae; pluma alias, alias squama videmus obductas; alias esse cornibus armatas, alias habere effugia pennarum. Pastum autem animantibus large et copiose natura eum, qui cuique aptus erat, comparavit. Enumerare possum ad eum pastum capessendum conficiundumque, quae sit in figuris animantium, et quam sollers subtilisque descriptio partium, quamque admirabilis fabrica membrorum. Omnia enim, quae quidem intus inclusa sunt, ita nata atque ita locata sunt, ut nihil eorum supervacaneum sit, nihil ad vitam retinendam non necessarium. Dedit autem eadem natura belluis et sensum et appetitum, ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos, altero secernerent pestifera a salutaribus. Iam vero alia animalia gradiendo, alia serpendo ad pastum accedunt, alia volando, alia nando; cibumque partim oris hiatu et dentibus ipsis capessunt, partim unguium tenacitate arripiunt, partim aduncitate rostrorum; alia sugunt, alia carpunt, alia vorant, alia mandunt. Atque etiam aliorum ea est humilitas, ut cibum terrestrem rostris facile contingant: quae autem altiora sunt, ut anseres, ut cygni, ut grues, ut cameli, adiuvantur proceritate collorum. Manus etiam data elephantis, quia propter magnitudinem corporis difficiles aditus habebant ad pastum.

At quibus bestiis erat is cibus, ut alius generis bestiis vescerentur, aut vires natura dedit, aut celeritatem. Data est quibusdam etiam machinatio quaedam atque sollertia: ut in araneolis, aliae quasi rete texunt, ut, si quid inhaeserit, conficiant; aliae autem ex inopinato observant, et si quid incidit, arripiunt, idque consumunt. Pinna vero (sic enim graece dicitur) duabus grandibus patula conchis, cum parva squilla quasi societatem coit comparandi cibi. Itaque quum pisciculi parvi in concham hiantem innataverunt, tum admonita squillae morsu pinna comprimit conchas. Sic dissimilimis bestiolis communiter cibus quaeritur. In quo admirandum est, congressune aliquo inter se, an iam inde ab ortu naturae ipsae congregatae sint. Est etiam admiratio nonnulla in bestiis aquatilibus iis, quae gignuntur in terra, veluti crocodili, fluviatilesque testudines, quaedamque

serpentes ortae extra aquam, simul ac primum niti possunt, aquam persequuntur. Quin etiam anatum ova gallinis saepe supponimus; e quibus pulli orti primum aluntur ab his, ut a matribus, a quibus exclusi fotique sunt; deinde eas relinquunt et effugiunt sequentes, quum primum aquam, quasi naturalem domum, videre potuerunt. Tantam ingenuit animantibus conservandi sui natura custodiam.

Legi etiam scriptum, esse avem quandam, quae Platalea nominaretur: eam sibi cibum quaerere advolantem ad eas aves, quae se in mari mergerent: quae quum emersissent piscemque cepissent, usque eo premere earum capita mordicus, dum illae captum amitterent; id quod ipsa invaderet: eademque haec avis scribitur conchis se solere complere, easque, quum stomachi calore concoxerit, evomere, atque ita eligere ex iis, quae sunt exculenta. Ranae autem marinae dicuntur obruere sese arena solere, et moveri prope aquam: ad quas, quasi ad escam, pisces quum accesserint, confici a ranis atque consumi. Milvo est quoddam bellum quasi naturale cum corvo. Ergo alter alterius, ubicumque nactus est, ova frangit. Illud vero ab Aristotele animadversum, a quo pleraque, quis potest non mirari? Grues quum loca calidiora petentes maria transmittant, trianguli efficere formam; eius autem summo angulo aër ab iis adversus pellitur: deinde sensim ab utroque latere, tamquam remis, ita pennis cursus avium levatur. Basis autem trianguli, quam grues efficiunt, ea tamquam a puppi, ventis adiuvatur: haeque in tergo praevolantium colla et capita reponunt. Quod quia ipse dux facere non potest, quia non habet cui innitatur, revolat, ut ipse quoque quiescat; et in eius locum succedit ex iis, quae acquierunt: eaque vicissitudo in omni cursu conservatur. Multa eiusmodi proferre possum; sed genus ipsum videtis. Iam vero illa etiam notiora, quanto se opere custodiant bestiae, ut in pastu circumspectent, ut in cubilibus delitescant. Atque illa mirabilia.

Quid ea, quae nuper, id est paucis ante saeculis, medicorum ingeniis reperta sunt? vomitione canes, purgatu autem alvos ibes Ægyptiae curant. Auditum est pantheras, quae in barbaria venenata carne caperentur, remedium quoddam habere; quo quum essent usae non morerentur: capras autem in Creta feras, quum essent confixae venenatis sagittis, herbam quaerere, quae dictamnus vocaretur; quam quum gustavissent, sagittas excidere dicunt e corpore. Cervaeque paullo ante partum perpurgant se quadam herbula, quae seselis dicitur. Iam illa cernimus, ut contra metum et vim suis se armis quaeque defendat. Cornibus tauri, apri dentibus, morsu leones, aliae fuga se, aliae

occultatione tutantur; atramenti effusione sepiae, torpore torpedines. Multae etiam insectantes odoris intollerabili foeditate depellunt.

Ut vero perpetuus mundi esset ornatus, magna adhibita cura est a providentia deorum, ut semper essent et bestiarum genera et arborum omniumque rerum, quae altae aut radicibus a terra, aut stirpibus continerentur. Quae quidem omnia eam vim seminis habent in se, ut ex una plura generentur; idque semen inclusum est in intima parte earum baccarum, quae ex quaque stirpe funduntur; iisdemque seminibus et homines affatim vescuntur, et terrae eiusdem generis stirpium renovatione complentur. Quid loquar, quanta ratio in bestiis ad perpetuam conservationem generis earum appareat?...... In iis animantibus, quae lacte aluntur omnis fere cibus matrum lactescere incipit; eaque, quae paullo ante nata sunt, sine magistro, duce natura, mammas appetunt, earumque ubertate saturantur. Atque, ut intelligamus, nihil horum esse fortuitum, et haec omnia esse opera providae sollertisque naturae: quae multiplices fetus procreant, ut sues, ut canes; his mammarum data est multitudo; quas easdem paucas habent eae bestiae, quae pauca gignunt. Quid dicam, quantus amor bestiarum sit in educandis custodiendisque iis, quae procreaverunt, usque ad eum finem, dum possint se ipsa defendere? etsi pisces, ut aiunt, ova quum genuerunt, relinquunt. Facile enim illa aqua et sustinentur, et fetum fundunt.

Testudines autem et crocodilos dicunt quum in terra partum ediderint, obruere ova, deinde discendere. Ita et nascuntur, et educantur ipsa per sese. Iam gallinae, avesque reliquae et quietum requirunt ad pariendum locum, et cubilia sibi nidosve construunt, eosque quam possunt mollissime substernunt, ut quam facillime ova serventur; ex quibus pullos quum excluserunt ita tuentur, ut et pennis foveant, ne frigore laedantur; et si est calor a sole, se opponant. Quum autem pulli penulis uti possunt, tum volatus eorum matres prosequuntur; reliqua cura liberantur. Accedit etiam ad nonnullorum animantium et earum rerum, quas terra gignit, conservationem et salutem hominum sollertia et diligentia..... — (Cic., *De nat. deorum*, II. 47, 48, 49, 50, 51, 52).

XLIII.

La mirabile struttura del corpo umano dimostra l'esistenza di una mente divina.

......Facilius intelligetur, a diis immortalibus hominibus esse provisum, si erit tota hominis fabricatio perspecta, omnisque humanae naturae figura atque perfectio. Nam quum tribus rebus animantium vita teneatur, cibo, potione, spiritu; ad haec omnia percipienda os est aptissimum, quod adiunctis naribus spiritu augetur. Dentibus autem in ore constructis manditur atque ab his extenuatur et molitur cibus. Eorum adversi acuti morsu dividunt escas, intimi autem conficiunt, qui genuini vocantur: quae confectio etiam a lingua adiuvari videtur. Linguam autem ad radices eius haerens excipit stomachus; quo primum illabuntur ea, quae accepta sunt ore. Is utraque ex parte tonsillas attingens palato extremo atque intimo terminatur. Atque is agitatione et motibus linguae quum depulsum et quasi detrusum cibum accepit, depellit. Ipsius autem partes eae, quae sunt infra id, quod devoratur, dilatantur; quae autem supra, contrahuntur. Sed quum aspera arteria (sic enim a medicis appellatur) ostium habeat, adiunctum linguae radicibus, paullo supra, quam ad linguam stomachus annectitur, eaque ad pulmones usque pertineat, excipiatque animam eam, quae ducta sit spiritu, eandemque a pulmonibus, respiret et reddat: tegitur quasi quodam operculo, quod ob eam causam datum est, ne, si quid in eam cibi forte incidisset, spiritus impediretur. Sed quum alvi natura subiecta stomacho, cibi et potionis sit receptaculum; pulmones autem ex aëre extrinsecus spiritum adducant; in alvo multa sunt mirabiliter effecta, quae constat fere e nervis. Est autem multiplex et tortuosa, arcetque et continet, sive illud aridum est, sive humidum, quod recipit, ut id mutari et concoqui possit; eaque tum adstringitur, tum relaxatur, atque omne quod accipit, cogit et confundit: ut facile et calore, quem multum habet, exterendo cibo, et praeterea spiritu omnia cocta atque confecta in reliquum corpus dividantur.

In pulmonibus autem inest raritas quaedam, et assimilis spongiis multitudo, ad hauriendum spiritum aptissima: qui tum se contrahunt adspirantes, tum respiritu dilatant, ut frequenter ducatur cibus animalis, quo maxime aluntur animantes. Ex intestinis autem et alvo secretus a reliquo cibo succus is, quo alimur, permanat ad iecur, per quasdam a medio intestino usque ad portas iecoris (sic enim appellantur) ductas et di-

rectas vias, quae pertinet ad iecur, eique adhaerent. Atque inde aliae pertinentes sunt, per quas cadit cibus a iecore delapsus. Ab eo cibo quum est secreta bilis iique humores, qui ex renibus profunduntur, reliqua se in sanguinem vertunt, ad easdem portas iecoris confluunt, ad quas omnes eius viae pertinent: per quas lapsus cibus, in hoc ipso loco in eam venam, quae cava appellatur, confunditur, perque eam ad cor confectus iam coctusque perlabitur: a corde autem in totum corpus distribuitur per venas admodum multas, in omnes partes corporis pertinentes. Quemadmodum autem reliquiae cibi depellantur tum adstringentibus se intestinis, tum relaxantibus, haud sane difficile dictu est: sed tamen praetereundum est, ne quid habeat iniucunditatis oratio. Illa potius explicetur incredibilis fabrica naturae. Nam quae spiritu in pulmones anima ducitur, ea calescit primum ab ipso spiritu, deinde a concitatione pulmonum; ex eaque pars redditur respirando, pars concipitur cordis, parte quadam, quem ventriculum cordis appellant: cui similis alter adiunctus est, in quem sanguis a iecore per venam illam cavam influit. Eoque modo ex his partibus et sanguis per venas in omne corpus diffunditur, et spiritus per arterias. Utraeque autem crebrae multaequae toto corpore intextae vim quandam incredibilem artificiosi operis divinique testantur. Quid dicam de ossibus? quae subiecta corpori mirabiles commissuras habent, et ad stabilitatem aptas, et ad artus finiendos accomodatas, et ad motum et ad omnem corporis actionem. Huc adde nervos, a quibus aptus continentur; eorumque implicationem toto corpore pertinentem: qui, sicut venae et arteriae, a corde tracti et profecti, in corpus omne ducuntur.

Ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intelligatur, quantae res hominibus a diis, quamque eximiae tributae sint: qui primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituerunt ut deorum cognitionem, caelum intuentes, capere possent. Sunt enim in terra homines non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. Sensus autem, interpretes ac nuntii rerum, in capite, tamquam in arce, mirifice ad usus necessarios et facti et collocati sunt. Nam oculi, tamquam speculatores, altissimum locum obtinent: ex quo plurima conspicientes fungantur suo munere. Et aures quum sonum percipere debeant, qui natura sublime fertur, recte in altis corporum partibus collocatae sunt. Itemque nares, eo quod omnis odor ad supera fertur, recte sursum sunt: et

quod cibi et potionis iudicium magnum earum est, non sine causa vicinitatem oris consecuta sunt. Iam gustatus, qui sentire eorum, quibus vescimur, genera debet, habitat in ea parte oris, qua esculentis et potulentis iter natura patefecit. Tactus autem toto corpore aequabiliter fusus est, ut omnes ictus, omnesque nimios et frigoris et caloris appulsus sentire possemus. Atque ut in aedificiis architecti avertunt ab oculis et naribus dominorum ea, quae profluentia necessario tetri essent aliquid habitura; sic natura res similes procul amandavit a sensibus.

Quis vero opifex, praeter naturam, qua nihil potes esse calidius, tantam sollertiam persequi potuisset in sensibus? Quae primum oculos membranis tenuissimis vestivit et sepsit; quas primum perlucidas fecit, ut per eas cerni posset; firmas autem, ut continerentur. Sed lubricos oculos fecit et mobiles, ut et declinarent, si quid noceret, et adspectum, quo vellent, facile converterent. Aciesque ipsa, qua cernimus, quae pupilla vocatur, ita parva est, ut ea, quae nocere possint, facile vitet; palpebraeque, quae sunt tegmenta oculorum, mollissimae tactu, ne laederent aciem, et aptissimae factae sunt et ad claudendas pupillas, ne quid incideret, et ad aperiendas: idque providit, ut identidem fieri posset cum maxima celeritate. Munitaeque sunt palpebrae tamquam vallo pilorum: quibus et apertis, oculis si quid incideret, repelleretur; et somno conniventibus, quum oculis ad cernendum non egeremur, utrique tamquam involuti quiescerent. Latent praeterea utiliter, et excelsis undique partibus sepiuntur. Primum enim superiora superciliis obducta, sudorem a capite et a fronte defluentem repellunt. Genae deinde ab inferiore parte tutantur subiectae, leniterque eminentes. Nasusque ita locatus est, ut quasi murus oculis interiectus esse videatur. Auditus autem semper patet: eius enim sensu etiam dormientes agemus; a quo quum sonus est acceptus, etiam a somno excitamur. Flexuosum iter habet, ne quid intrare possit; quod posset, si simplex et directum pateret. Provisum etiam, ut si qua minima bestiola conaretur irrepere, in sordibus aurium, tamquam in visco, inhaeresceret. Extra autem eminent, quae appellantur aures, et tegendi causa factae, tutandique sensus, et ne adiectae voces laberentur atque errarent, priusquam sensus ab his pulsus esset. Sed duros et quasi corneolos habent introitus, multisque cum flexibus; quod his naturis relatus amplificatur sonus. Quocirca et in fidibus testudine resonatur aut cornu; et ex tortuosis locis et inclusis soni referùntur ampliores. Similiter nares, quae semper propter necessarias utilitates patent, contractiores habent in-

troitus, ne quid in eas quod noceat, possit pervadere; humoremque semper habent ad pulverem multaque alia depellenda non inutilem. Gustatus praeclare septus est; ore enim continetur, et ad usum apte, et ad incolumitatis custodiam. Omnisque sensus hominum multo antecellit sensibus bestiarum.

Primum enim oculi in iis artibus, quarum iudicium est oculorum, in pictis, fictis caelatisque formis, in corporum etiam motione atque gestu multa cernunt subtilius: colorum enim et figurarum venustatem atque ordinem, et, ut ita dicam, decentiam, oculi iudicant; atque etiam alia maiora. Nam et virtutes et vitia cognoscunt; iratum, propitium; laetantem, dolentem; fortem, ignavum; audacem, timidumque cognoscunt. Auriumque item est admirabile quoddam artificiosumque iudicium, quo iudicatur et in vocis, et in tibiarum nervorumque cantibus varietas sonorum, intervalla, distinctio, et vocis genera permulta: candidum, fuscum: laeve, asperum; grave, acutum; flexibile, durum: quae hominum solum auribus iudicantur. Nariumque item, et gustandi pariter et tangendi magna iudicia sunt. Ad quod sensus capiendos et perfruendos, plures etiam, quam vellem, artes repertae sunt. Perspicuum est enim, quo compositiones unguentorum, quo ciborum conditiones, quo corporum lenocinia processerint.

Quam vero aptas, quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit! Digitorum enim contractio facilis, facilisque porrectio, propter molles commissuras et artus, nullo in motu laborat. Itaque ad pingendum, ad fingendum, ad scalpendum, ad nervorum eliciendos sonos ac tibiarum, apta manus est, admotione digitorum. Atque haec oblectationis: illa necessitatis; cultus dico agrorum, extructionesque tectorum, tegumenta corporum vel texta, vel suta, omnemque fabricam aëris et ferri: ex quo intelligitur, adinventa animo, percepta sensibus, adhibitis opificum manibus omnia nos consecutos, ut tecti, ut vestiti, ut salvi esse possemus; urbes, muros, domicilia, delubra haberemus. Iam vero operis hominum, id est, manibus, cibi etiam varietas invenitur et copia. Nam et agri multa ferunt manu quaesita, quae vel statim consumantur, vel mandentur condita vetustati. Et praeterea vescimur bestiis et terrenis, et aquatilibus, et volatilibus, partim capiendo, partim alendo. Efficimus etiam domitu nostro quadrupedum vectiones: quorum celeritas atque vis nobis ipsis affert vim et celeritatem. Nos onera quibusdam bestiis, nos iuga imponimus; nos elephantorum acutissimis sensibus, nos sagacitate canum ad utilitatem nostram abutimur; nos e terrae cavernis ferrum elicimus, rem ad colendos agros necessariam;

nos aëris, argenti, auri venas penitus abditas invenimus, et ad usum aptas, et ad ornatum decoras; arborum autem consectione, omnique materia, et culta, et silvestri, partim ad calefaciendum corpus, igni adhibito, et ad mitigandum cibum utimur, partim ad aedificandum, ut tectis septi frigora caloresque pellamus. Magnos vero usus affert ad navigia facienda, quorum cursibus suppeditantur omnes undique ad vitam copiae: quasque res violentissimas natura genuit, earum moderationem nos soli habemus, maris atque ventorum, propter nauticarum rerum scientiam; plurimisque maritimis rebus fruimur atque utimur. Terrenorum item commodorum omnis est in homine dominatus. Nos campis, nos montibus fruimur; nostri sunt amnes, nostri lacus; nos fruges serimus, nos arbores; nos aquarum inductionibus terris fecunditatem damus; nos flumina arcemus, dirigimus, avertimus; nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur. — (Cic., *De natura deorum*, II. 54, 55, 56, 57, 58, 60).

XLIV.

La formazione del mondo non si può attribuire al caso, nè al fortuito accozzamento degli atomi.

Hic ego non mirer esse quemquam, qui sibi persuadeat, corpora quaedam solida atque individua vi et gravitate ferri, mundumque effici ornatissimum et pulcherrimum ex eorum corporum concursione fortuita? Hoc qui existimet fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae literarum vel aureae, vel quales libet, aliquo coniiciantur, posse ex iis in terram excussis Annales Ennii, ut deinceps legi possint, effici: quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna. Isti autem quemadmodum asseverant, ex corpusculis non colore, non qualitate aliqua, quam ποιότητα Graeci vocant, non sensu praeditis, sed concurrentibus temere atque casu, mundum esse perfectum? vel innumerabiles potius in omni puncto temporis alios nasci, alios interire? Quod si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest? quae sunt minus operosa, et multo quidem faciliora. Certe ita temere de mundo effutiunt, ut mihi quidem numquam hunc admirabilem caeli ornatum, qui locus est proximus, suspexisse videantur. Praeclare ergo Aristoteles, « si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent, bonis et illustribus domiciliis,

quae essent ornata signis atque picturis, instructaque rebus iis omibus, quibus abundant ii, qui beati putantur, nec tamen exissent umquam supra terram; accepissent autem fama et auditione, esse quoddam numen et vim deorum: deinde aliquo tempore, patefactis terrae faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: quum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem, ventorumque vim cognovissent, adspexissentque solem, eiusque tum magnitudinem, pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret, toto caelo luce diffusa; quum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum, lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus, atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: quae quum viderent, profecto et esse deos, et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur ». Atque haec quidem ille.

Nos autem tenebras cogitemus tantas, quantae quondam eruptione Aetnaeorum ignium finitimas regiones obscuravisse dicuntur, ut per biduum nemo hominem homo agnosceret; quum autem tertio die sol illuxisset, tum ut revixisse sibi viderentur. Quod si hoc idem ex aeternis tenebris contingeret, ut subito lucem adspiceremus; quaenam species caeli videretur? Sed assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi; neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: proinde quasi novitas nos magis, quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare. Quis enim hunc hominem dixerit, qui quum tam certos caeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus? An quum machinatione quadam moveri aliquid videmus, ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta; non dubitamus, quin illa opera sint rationis: quum autem impetum caeli admirabili cum celeritate moveri vertique videamus, constantissime conficientem vicissitudines anniversarias, cum summa salute et conservatione rerum omnium; dubitamus, quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione? — (Cic., *De nat. deorum* II, 37, 38).

XLV.

La natura dell'anima umana e le sue facoltà dimostrano che esiste una mente suprema.

Iam vero animum ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam, qui non divina cura perfecta esse perspicit, is his ipsis rebus mihi videtur carere. De quo dum disputem, tam mihi dari vellem, Cotta, eloquentiam. Quo enim tu illa modo diceres? quanta primum intelligentia, deinde consequentium rerum cum primis coniunctio et comprehensio esset in nobis: ex quo videlicet, quid ex quibusque rebus efficiatur, idque ratione, concludimus; singulasque res definimus circumscripteque complectimur: ex quo scientia intelligitur quam vim habeat, qualis sit: qua ne in deo quidem est res ulla praestantior. Quanta vero illa sunt, quae vos Academici infirmatis et tollitis, quot et sensibus, et animo ea, quae extra sunt, percipimus atque comprehendimus? Ex quibus collatis inter se et comparatis, artes quoque efficimus, partim ad usum vitae, partim ad oblectationem necessarias. Iam vero domina rerum (ut vos soletis dicere) eloquendi vis, quam est praeclara, quamque divina? quae primum efficit, ut ea, quae ignoramus, discere, et ea, quae scimus, alios docere possimus. Deinde hac cohortamus, hac persuademus, hac consolamur afflictos, hac deducimus perterritos a timore, hac gestientes comprimimus, hac cupiditates iracundiasque restinguimus; hac nos iuris, legum, urbium societate devinxit; haec a vita immani et fera segregavit. . . . .

Quid vero hominum ratio? non in caelum usque penetravit? Soli enim ex animantibus nos astrorum ortus, obitus, cursusque cognovimus: ab hominum genere finitus est dies, mensis, annus; defectionis solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus; quae, quantae, quando futurae sint. Quae contuens animus, accipit ab his congnitionem deorum; ex qua oritur pietas; cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata exsistit par et similis deorum; nulla re, nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus. Quibus rebus expositis, satis docuisse videor, hominis natura quanto omnes anteiret animantes. Ex quo debet intelligi, nec figuram situmque membrorum, nec ingenii mentisque vim talem effici potuisse fortuna. — (Cic., *De nat. deorum* II. 50, 61).

XLVI.

Il consentimento universale e perenne degli uomini è validissima prova dell'esistenza di Dio.

..... Solus (Epicurus) vidit, primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est, anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cuius rationis vim atque utilitatem ex illo caelesti Epicuri, de regula et iudicio, volumine accepimus.

Quod igitur fundamentum huius quaestionis est, id praeclare iactum videtis. Quum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio; intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. Esse igitur deos confitendum est. Quod quoniam fere constat inter omnes non philosophos solum, sed etiam indoctos; fateamur, constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem, ut ante dixi, sive praenotionem deorum. Sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominaret. Hanc igitur habemus, ut deos beatos et immortales putemus. Quae enim natura nobis informationem deorum ipsorum dedit, eadem insculpsit in mentibus, ut eos aeternos et beatos haberemus. — (Cic., *De natura deorum* I. 16, 17).

... Quid potest esse tam apertum, tamque perspicuum, quum caelum suspeximus, caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur?... Quod qui dubitet, haud sane intelligo, cur non idem, sol ne sit, an nullus sit, dubitare possit. Quid enim? est hoc illo evidentius? quod nisi cognitum comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterari potuisse. Etenim videmus, ceteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse. Quis enim Hippocentaurum fuisse, aut Chimaeram putat? quaeve anus tam excors inveniri potest, quae illa, quae quondam credebantur

apud inferos portenta, extimescat? Opinionum enim commenta delet dies: naturae iudicia confirmat. Itaque et in nostro populo, et in ceteris deorum cultus religionumque sanctitates exsistunt in dies maiores atque meliores.

.....Omnibus innatum est, et in animo quasi insculptum, esse deos. Quales sint, varium est: esse nemo negat.

Chleanthes quidem noster quatuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones. Primam posuit eam, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum; alteram, quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione, fecunditate terrarum, aliarumque commoditatum complurium copia; tertiam, quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus et saepe fremitibus lapideisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis; tum labibus, aut repentinis terrarum hiatibus; tum, praeter naturam, hominum pecudumque portentis; tum facibus visis caelestibus; tum stellis iis, quas Graeci cometas, nostri crinitas vocant, quae nuper bello Octaviano magnarum fuerunt calamitatum praenuntiae; tum sole geminato, quod, ut e patre audivi, Tuditano et Aquillio consulibus evenerat; quo quidem anno P. Africanus sol alter exstinctus est. Quibus exterriti homines vim quandam esse caelestem et divinam suspicati sunt. Quartam causam esse, eamque vel maximam, aequabilitatem motus, conversionem caeli, solis, lunae, siderumque omnium distinctionem, varietatem, pulchritudinem, ordinem: quarum rerum adspectus ipse satis indicaret, non esse ea fortuita. Ut si quis in domum aliquam, aut in gymnasium, aut in forum venerit; quum viderit omnium rerum modum, rationem, disciplinam, non possit ea sine causa fieri iudicare, sed esse aliquem intelligat, qui praesit, et cui pareatur; multo magis in tantis motionibus, tantisque vicissitudinibus, tam multarum rerum atque tantarum ordinibus, in quibus nihil unquam immensa et infinita vetustas mentita sit, statuat necesse est, ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari. — (Cic., *De nat. deorum* II. 2, 4, 5).

XLVII.

Natura di Dio.

Quum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sunt, tum perdifficilis, Brute (quod tu minime ignoras), et perobscura quaestio est de natura deorum: quae et ad agni-

tionem animi pulcherrima est, et ad moderandam religionem necessaria. De qua tam variae sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiae, ut magno argumento esse debeat, causam esse inscientiam, prudenterque Academicos a rebus incertis assensionem cohibuisse. Quid est enim temeritate turpius? aut quid tam temerarium, tamque indignum sapientis gravitate atque constantia, quam aut falsum sentire, aut, quod non satis explorate perceptum sit et cognitum, sine ulla dubitatione defendere? Velut in hac quaestione, plerique (quod maxime veri simile est, et quo omnes duce natura venimus) deos esse dixerunt; dubitare se Protagoras; nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. Qui vere deos esse dixerunt, tanta sunt in varietate ac dissensione, ut eorum molestum sit enumerare sententias. Nam et de figuris deorum, et de locis atque sedibus, et actione vitae multa dicuntur; deque his summa philosophorum dissensione certatur; quod vero maxime rem causamque continet, utrum nihil agant, nihil moliantur, omni curatione et administratione rerum vacent, an contra ab his et a principio omnia facta et constituta sint, et ad infinitum tempus regantur atque moveantur, imprimis magna dissensio est; eaque nisi diiudicetur, in summo errore necesse est homines, atque in maximarum rerum ignoratione versari.

.... Omnibus fere in rebus, et maxime in physicis, quid non sit, citius, quam quid sit, dixerim. Roges me, quid, aut quale sit Deus; auctore utar Simonide: de quo quum quaesivisset hoc idem tyrannus Hiero, deliberandi sibi unum diem postulavit; quum idem ex eo postridie quaereret, biduum petivit; quum saepius duplicaret numerum dierum, admiransque Hiero requireret, cur ita faceret: Quia, quanto, inquit, diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior. Sed Simonidem arbitror (non enim poëta solum suavis, verum etiam ceteroqui doctus sapiensque traditur) quia multa venirent in mentem acuta atque subtilia, dubitantem, quid eorum esset verissimum, desperasse omnem veritatem. — (Cic., *De nat. deor.* I. 1, 22).

Nec vero Deus ipse qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omniaque sentiens et movens, ipsaque praedicta motu sempiterno (*Tuscul.*, 1, 27).

XLVIII.

Panteismo. Contraddizioni di tale dottrina.

Qui mundum ipsum animantem sapientemque esse dixerunt nullo modo viderunt animi natura intelligentis in quam figuram cadere posset: de quo dicam equidem paullo post. Nunc autem hactenus admirabor eorum tarditatem, qui animantem, immortalem, et beatum, eundem rotundum esse velint, quod ea forma nullam neget esse pulchriorem Plato. At mihi vel cylindri, vel quadrati, vel coni, vel pyramidis videtur esse formosior. Quae vero vita tribuitur isti rotundo deo? nempe ut ea celeritate contorqueatur, cui par nulla ne cogitari quidem possit. In qua non video, ubinam mens constans, et vita beata possit insistere. Quodque in nostro corpore, si minima ex parte significetur, molestum sit; cur hoc idem non habeatur molestum in deo? Terra enim profecto quoniam mundi pars est, pars est etiam dei. Atqui terrae maximas regiones inhabitabiles atque incultas videmus, quod pars earum appulsu solis exarserit, pars obriguerit nive pruinaque, longinquo solis abscessu. Quae, si mundus est deus, quoniam mundi partes sunt, dei membra partim ardentia, partim refrigerata dicenda sunt. .... Crotoniates Alcmaeo, qui soli et lunae, reliquisque sideribus, animoque praeterea divinitatem dedit, non sensit, sese mortalibus rebus immortalitatem dare. Nam Pythagoras, qui censuit, animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur, non vidit, distractione humanorum animorum discerpi et lacerari deum; et quum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum dei partem esse miseram: quod fieri non potest. Cur autem quidquam ignoraret animus hominis, si esset deus? quomodo porro deus iste, si nihil esset nisi animus, aut infixus, aut infusus esset in mundo? Tum Xenophanes, qui, mente adiuncta, omne praeterea, quod esset infinitum, deum voluit esse, de ipsa mente item reprehenditur, ut ceteri; de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens, neque coniunctum potest esse. Nam Parmenides commenticium quiddam coronae similem efficit orbem; Stephanen eum appellat; continentem ardorem lucis, qui cingat caelum, quem appellat deum: in quo neque figuram divinam, neque sensum quisquam suspicari potest, multaque eiusdem, modi monstra; quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem, ceteraque generis eiusdem ad deum revocat: quae vel morbo, vel somno, vel oblivione, vel vetustate delentur. Eademque de sideribus; qua reprehensa iam in alio, in hoc omittantur. — (Cic., *De nat. deor.* I, 10, 11).

XLIX.

Pensamenti erronei intorno alla divinità.

.... Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Si dii possunt esse sine sensu, cur aquae mentem adiunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore? Anaximandri autem opinio est, nativos esse deos, longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos. Sed nos deum, nisi sempiternum, intelligere quî possumus? Post Anaximenes aëra deum statuit, eumque gigni, esseque immensum, et infinitum, et semper in motu: quasi aut aër sine ulla forma deus esse possit, quum praesertim deum non modo aliqua, sed pulcherrima specie esse deceat; aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur.

Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum descriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit: in quo non vidit, neque motum, sensui iunctum et continentem, in infinito ullum esse posse; neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret. Deinde si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur. Quid autem interius mente? Cingatur igitur corpore externo. Quod quoniam non placet, aperta simplexque mens, nulla re adiuncta, qua sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur....

Empedocles autem, multa alia peccans, in deorum opinione turpissime labitur. Quatuor enim naturas, ex quibus omnia constare vult, divinas esse censet, quas et nasci, et exstingui perspicuum est, et sensu omni carere. Nec vero Protagoras, qui sese negat omnino de diis habere, quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quidquam videtur de natura deorum suspicari. Quid? Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur? Quum idem omnino, quia nihil semper suo statu maneat, neget esse quidquam sempiternum: nonne deum omnino ita tollit, ut nullam opinionem eius reliquam faciat? Quid? aër, quo Diogenes Apolloniates utitur deo, quum sensum habere potest, aut quam formam dei? Iam de Platonis inconstantia longum est dicere, qui in Timaeo, patrem huius mundi nominari neget posse: in legum autem libris, quid sit omnino deus, anquiri oportere non censeat. Quod

vero sine corpore ullo deum vult esse, ut Graeci dicunt ἀσώματον, id quale esse possit intelligi non potest. Careat enim sensu, necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate: quae omnia una cum deorum notione comprehendimus. Idem et in Timaeo dicit, et in Legibus, et mundum deum esse, et caelum, et astra, et terram, et animos, et eos, quos maiorum institutis accepimus: quae et per se sunt falsa perspicue, et inter sese vehementer repugnantia. Atque etiam Xenophon paucioribus verbis eadem fere peccat. Facit enim in iis, quae a Socrate dicta retulit, Socratem disputantem, formam dei quaeri non oportere; eundemque et solem et animum deum dicere, et modo unum, tum autem plures deos. Quae sunt iisdem in erratis fere, quibus ea, quae de Platone diximus.

Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui Physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum. Nec multo secus Speusippus, Platonem avunculum subsequens, et vim quamdam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum. Aristoteles quoque in tertio de Philosophia libro multa turbat, a magistro Platone non dissentiens. Modo enim menti tribuit omnem divinitatem; modo mundum ipsum deum dicit esse; modo quemdam alium praeficit mundo, eique eas partes tribuit, ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur; tum caeli ardorem deum dicit esse, non intelligens, caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designarit deum. Quomodo autem caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest? Ubi deinde illi tot dii, si numeramus etiam caelum deum? Quum autem sine corpore idem vult esse deum, omni illum sensu privat et prudentia. Quo modo porro deus moveri carens corpore; aut quomodo semper se movens, esse quietus et beatus potest? Nec vero eius condiscipulus Xenocrates in hoc genere prudentior; in cuius libris, qui sunt de natura deorum, nulla species divina describitur. Deos enim octo esse dicit: quinque eos, qui in stellis vagis nominantur; unum, qui ex omnibus sideribus, quae infixa caelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit putandus deus; septimum, Solem adiungit; octavumque, Lunam: qui quo sensu beati esse possint, intelligi non potest. Ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refersit libros; deum modo mundum, tum mentem divinam esse putat; errantibus etiam stellis divinitatem tribuit, sensuque deum privat, et eius formam mutabilem esse vult; eodemque in libro rursus terram et caelum refert in deos. Nec vero Theophrasti constantior sententia est. Modo enim menti divinum tribuit prin-

cipatum; modo caelo; tum autem signis sideribusque caelestibus. Nec audiendus eiusdem auditor Strato, is qui physicus appellatur; qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi immutandique habeat, sed careat omni sensu et figura.

Zeno autem naturalem legem deum esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Quam legem quomodo efficiat animantem, intelligere non possumus. Deum autem animantem certe volumus esse. Atque hic idem alio loco aethera deum dicit; sed intelligi qui potest nihil sentiens deus, qui nunquam nobis occurrit neque in precibus, neque in optatis, neque in votis? Aliis autem libris rationem quandam, per omnem naturam rerum pertinentem, vi divina esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis, mensibus, annorumque mutationibus. Quum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino insitas praeceptasque cognitiones deorum. Neque enim Jovem, neque Junonem, neque Vestam, neque quemquam, qui ita appellatur, in deorum habet numero; sed rebus inanimis atque mutis, per quandam significationem, haec docet tributa nomina. Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est: qui neque formam dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitetque omnino, deus animans, necne sit. Cleanthes autem, qui Zenonem audivit una cum eo, quem proxime nominavi, tum ipsum mundum deum dicit esse; tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen; tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum, et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominatur, certissimum deum iudicat. Idemque, quasi delirans, in iis libris, quos scripsit contra voluptatem, tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit astris, tum nihil ratione censet esse divinius. Ita fit, ut deus ille, quem mente noscimus, atque in animi notione, tamquam in vestigio, volumus reponere, nusquam prorsus appareat.

At Persaeus, eiusdem Zenonis auditor, eos dicit esse habitos deos, a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa; ipsasque res utiles, et salutares, deorum esse vocabulis nuncupatas: ut ne hoc quidem diceret, illa inventa esse deorum, sed ipsa divina. Quo quid absurdius, quam aut res sordidas atque deformes deorum honore efficere, aut homines iam morte deletos, reponere in deos, quorum omnis cultus esset futurus in luctu? Iam vero Chrysippus, qui Stoicorum somniorum vaferrimus habetur interpres, magnam turbam congregat ignotorum deorum, atque ita ignotorum, ut eos ne coniectura quidem

informare possimus, quum mens nostra quidvis videatur cogitatione posse depingere. Ait enim, vim divinam in ratione esse positam, et in universae naturae animo atque mente; ipsumque mundum, deum dicit esse, et eius animi fusionem universam; tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem; tum fatalem vim, et necessitatem rerum futurarum; ignem praeterea, et eum, quem antea dixi, aethera; tum ea, quae natura fluerent atque manarent, ut aquam, et aëra; tum solem, lunam, sidera, terram universitatemque rerum, qua omnia continerentur; atque etiam homines eos, qui immortalitatem essent consecuti. Idemque disputat, aethera esse deum eum, quem homines Jovem appellarent: quique aër per maria manaret, eum esse Neptunum; terramque eam esse, quae Ceres diceretur. Similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum: idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat, sempiternam rerum futurarum veritatem: quorum nihil tale est, ut in eo vis divina inesse videatur. Et haec quidem in primo libro de natura deorum; in secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse in primo libro de diis immortalibus dixerat: ut etiam veterrimi poëtae, qui haec ne suspicati quidem sunt, Stoici fuisse videantur. Quem Diogenes Babylonius consequens in eo libro, qui inscribitur de Minerva, partum Jovis ortumque virginis ad physiologiam traducens, disiungit a fabula.

Exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia. Nec enim multo absurdiora sunt ea, quae poëtarum vocibus fusa, ipsa suavitate nocuerunt; qui et ira inflammatos, et libidine furentes induxerunt deos; feceruntque, ut eorum bella, pugnas, praelia, vulnera videremus; odia praeterea, dissidia, discordias, ortus, interritus, quaerelas, lamentationes effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano genere concubitus, mortalesque ex immortalibus procreatos. Cum poëtarum autem errore coniungere licet portenta magorum, Ægyptiorumque in eodem genere dementiam; tum etiam vulgi opiniones, quae in maxima inconstantia veritatis ignoratione versantur. — (Cic., *De nat. deorum*, I, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16).

L.

Provvidenza divina.

Togliere la provvidenza gli è un togliere la religione e Dio stesso.

Sunt philosophi, et fuerunt, qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem deos. Quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas? quae sanctitas? quae religio? haec enim omnia pure atque caste tribuenda deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab his, et si est aliquid a diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem dii neque possunt nos iuvare, neque volunt, nec omnino curant, nec, quid agamus animadvertunt, nec est, quod ab his ad hominum vitam permanare possit; quid est, quod ullos diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem ficta simulationis, sicut reliquae virtutes, ita pietas inesse non potest; cum qua simul et sanctitatem, et religionem tolli necesse est: quibus sublatis, perturbatio vitae sequitur, et magna confusio. Atque haud scio, an, pietate adversus deos sublata, fidem etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur. Sunt autem alii philosophi, et hi quidem magni atque nobiles, qui deorum mente atque ratione omnem mundum administrari et regi censeant; neque vero id solum, sed etiam ab iisdem vitae hominum consuli et provideri. Nam et fruges, et reliqua, quae terra pariat, et tempestates ac temporum varietates caelique mutationes quibus omnia quae terra gignat, maturata pubescant, a diis immortalibus tribui generi humano putant; multaque, quae dicentur in his libris, colligunt: quae talia sunt, ut ea ipsi dii immortales ad usum hominum fabricati paene videantur. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem. Res enim nulla est, de qua tantopere non solum indocti, sed etiam docti dissentiant. Quorum opiniones quum tam variae sint, tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest, ut earum nulla; alterum certe non potest, ut plus una vera sit. — (Cic., *De nat. deorum*, I, 2).

. . . . . Epicurus ex animis hominum extraxit radicitus religionem, quum diis immortalibus, et opem et gratiam sustulit. Quum enim optimam et praestantissimam naturam dei dicat esse, negat idem esse in deo gratiam. Tollit id, quod maxime proprium est optimae praestantissimaeque naturae. Quid enim

melius, aut quid praestantius est bonitate et beneficentia? Qua quum carere deum vultis, neminem deo nec deum, nec hominem carum, neminem ab eo amari, neminem diligi vultis. Ita fit, ut non modo homines a diis, sed ipsi dii inter se ab aliis alii negligantur.

Quanto Stoici melius qui a vobis reprehenduntur? Censent enim, sapiente sapientibus etiam ignotis esse amicos. Nihil est enim virtute amabilius: quam qui adeptus erit, ubicumque erit gentium, a nobis diligetur. Vos autem quid mali datis, quum in imbecillitate gratificationem et benevolentiam ponitis? Ut enim omittam vim et naturam deorum, ne homines quidem censetis, nisi imbecilli essent, futuros beneficos et benignos fuisse? Nulla est caritas naturalis inter bonos? Carum ipsum, verbum est amoris; ex quo amicitiae nomen est ductum: quam si ad fructum nostrum referemus, non ad illius commoda, quem diligimus; non erit ista amicitia, sed mercatura quaedam utilitatum suarum. Prata et arva et pecudum greges diliguntur isto modo, quod fructus ex eis capiuntur. Hominum caritas et amicitia gratuita est. Quanto igitur magis deorum? qui nulla re egentes, et inter se diligunt, et hominibus consulunt. Quod ni ita sit, quid veneramur, quid precamur deos? cur sacris pontifices, cur auspiciis augures praesunt? quid optamus a diis immortalibus? quid vovemus? At etiam liber est Epicuri de sanctitate. Ludimur ab homine non tam faceto, quam ad scribendi licentiam libero. Quae enim potest esse sanctitas, si dii humana non curant? quae autem animans natura, nihil curans? Verius est igitur nimirum illud, quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos, Epicuro videri; quaeque is de diis immortalibus dixerit, invidiae detestandae gratia dixisse. Neque enim tam desipiens fuisset, ut homunculis similem deum fingeret, lineamentis duntaxat extremis, non habitu solido, membris hominum praeditum omnibus, usu membrorum ne minimo quidem; exilem quaendam atque perlucidum, nihil cuiquam tribuentem, nihil gratificantem, nihil omnino curantem, nihil agentem. Quae natura primum nulla potest esse; idque videns Epicurus, re tollit, oratione relinquit deos. Deinde, si maxime talis est deus, ut nulla gratia, nulla hominum caritate teneatur; valeat. Quid enim dicam propitius sit? Esse enim propitius potest nemini, quoniam ut dicitis, omnis in imbecillitate est et gratia et caritas. — (Cic., *De nat. deorum*, I, 43, 44).

LI.

L'univer o come nella sua totalità, così nelle singole sue parti, è governato da una provvidenza divina.

Dico providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio costitutas esse, et omni tempore administrari: eamque disputationem tres in partes fere dividunt nostri. Quarum prima pars est, quae dicitur ab ea ratione, quae docet esse deos : quo concesso confitendum est, eorum consilio mundum administrari. Secunda est autem, quae docet, omnes res subiectas esse naturae sentienti, ab eaque omnia pulcherrime geri; quo constituto, sequitur ab animantibus principiis omnia esse generata. Tertius est locus, qui ducitur ex admiratione rerum caelestium atque terrestrium.

Primum igitur aut negandum est esse deos, quod et Democritus simulacra et Epicurus imagines inducens, quodam pacto negat; aut, qui deos esse concedant, iis fatendum est, eos aliquid agere, idque praeclarum: nihil est autem praeclarius mundi administratione; deorum igitur consilio administratur mundus. Quod si aliter est, aliquid profecto necesse est esse melius et maiore vi praeditum, quam deos, quale id cumque est, sine inanima natura, sive necessitas vi magna incitata, haec pulcherrima opera efficiens quae videmus. Non est igitur natura deorum praepotens, neque excellens, siquidem ea subiecta est ei vel necessitati, vel naturae, qua caelum, terra, mariaque regantur. Nihil est autem praestantius deo. Ab eo igitur necesse est mundum regi. Nulli est igitur naturae obediens aut subiectus deus. Omnem ergo regit ipse naturam. Etenim si concedimus, intelligentes esse deos, concedemus etiam providentes, et rerum quidem maximarum. Ergo utrum ignorant, quae rex maximae sint, quoque hae modo tractandae et tuendae; an vim non habent, qua tantas res sustineant et gerant? At et ignoratio rerum aliena naturae deorum est; et sustinendi muneris propter imbecillitatem difficultas, minime cadit in maiestatem deorum. Ex quo efficitur id, quod volumus deorum providentia mundum administrari.

Nec vero universo generi hominum solum, sed etiam singulis a diis immortalibus consuli et provideri solet. Licet enim contrahere universitatem generis humani, eamque gradatim ad pauciores, postremo deducere ad singulos. Nam si omnibus hominibus, qui ubique sunt, quacumque in ora ac parte terrarum, ab huiusce terrae, quam nos incolimus, continuatione distantium, deos consulere censemus ob eas causas, quas ante

diximus; his quoque hominibus consulunt, qui has nobiscum terras ab oriente ad occidentem colunt. Sin autem consulunt iis, qui quasi magnam quandam insulam incolunt, quam nos orbem terrae vocamus; etiam illis consulunt, qui partes eius insulae tenent. Europam, Asiam, Africam. Ergo et earum partes diligunt, ut Romam, Athenas, Spartam, Rhodum; et earum urbium separatim ab universis singulos diligunt, ut Pyrrhi bello Curium, Fabricium, Coruncanium; primo Punico Calatinum, Duellium, Metellum, Lutatium; secundo Maximum, Marcellum, Africanum; post hos, Paullum, Gracchum, Catonem, patrumve memoria Scipionem, Laelium: multosque praeterea, et nostra civitas, et Graecia tulit singulares viros; quorum neminem, nisi iuvante deo, talem fuisse credendum est. Quae ratio poëtas, maximeque Homerum, impulit, ut principibus heroum, Ulixi, Diomedi, Agamemnoni, Achilli, certos deos, discriminum et periculorum comites, adiungeret. — (Cic., *De nat., deorum*, II, 30, 66).

Sit hoc a principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos, eaque, quae gerantur, eorum geri iudicio ac numine, eosdemque optime de genere hominum mereri, et qualis quisque, sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religiones intueri, piorumque et et impiorum habere rationem. His enim rebus imbutae mentes haud sane abhorrebunt ab utili, et a vera sententia. Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in caelo mundoque non putet? aut ut ea, quae vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet? Quem vero astrorum ordines, quem dierum noctiumque vicissitudines, quem mensium temperatio quemque ea, quae gignuntur nobis ad fruendum, non gratum esse cogant; hunc hominem omnino numerari qui decet? Quumque omnia, quae rationem habent, praestent iis, quae sunt rationis expertia, nefasque sit dicere, ullam rem praestare naturae omnium rerum; rationem inesse in ea confitendum est. Utiles autem esse opiniones has, quis neget, quum intelligat, quam multa firmentur iureiurando, quantae salutis sint foederum religiones; quam multos divini supplicii metus a scelere revocarit; quamque sancta sit societas civium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum iudicibus, tum testibus? — Cic., *De legibus*, II, 7).

LII.

Perchè gli Epicurei neghino la Provvidenza.

....Quaerere a nobis, Balbe, soletis, quae vita deorum sit, quaeque ab iis degatur aetas. Ea videlicet, qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest. Nihil enim agit; nullis occupationibus est implicatus; nulla opera molitur; sua sapientia et virtute gaudet; habet etiam exploratum, fore se semper tum in maximis tum in aeternis voluptatibus.

Hunc deum rite beatum dixerimus; vestrum vero laboriosissimum. Sive enim ipse mundus deus est, quid potest esse minus quietum, quam nullo puncto temporis intermisso, versari circum axem caeli admirabili celeritate? nisi quietum autem, nihil beatus est. Sive in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines ordinesque conservet, et terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur: nae ille est implicatus molestis negotiis, et operosis. Nos autem beatam vitam in animi securitate, et in omni vacatione munerum ponimus. Docuit enim nos idem, qui cetera, natura effectum esse mundum; nihil opus fuisse fabrica; tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negatis sine divina posse solertia ut innumerabiles natura mundus effectura sit, efficiat, effecerit. Quod quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit, non videtis; ut tragici poëtae, quum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad eum; cuius operam profecto non desideraretis; si immensam et interminatam in omnes partes magnitudinem regionum videretis; in quam se iniiciens animus et intendens ita late longeque peregrinatur, ut nullam tamen oram ultimam videat, in qua possit insistere. In hac igitur immensitate latitudinum, longitudinum, altitudinum infinita vis innumerabilium volitat atomorum: quae, interiecto inani, cohaerescunt tamen inter se, et aliae alias apprehendentes continuantur, ex quo efficiuntur hae rerum formae atque figurae, quas vos effici posse sine follibus et incudibus non putatis, Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii deum? — (Cic., *De nat. deor.* I, 19, 20).

PARS ALTERA

I.

Il giusto e l'onesto è tale per se medesimo, nè vuolsi confondere coll'utile; benchè utile dir non si possa veramente se non ciò che è onesto.

...Qui non ipso honesto movemur, ut bono viri simus, sed utilitate aliqua atque fructu, callidi sumus, non boni. Nam quid faciet is homo in tenebris, qui nihil timet nisi testem et iudicem? quid, in deserto loco nactus, quem multo auro spoliare possit, imbecillum atque solum? Noster quidem hic natura iustus vir ac bonus, etiam colloquetur, iuvabit, in viam deducet: is vero, qui nihil alterius causa facit, et metitur suis commodis omnia, videtis, credo, quid sit acturus. Quod si negabit, se illi vitam erepturum, et aurum ablaturum; numquam ob eam causam negabit, quod id natura turpe iudicet, sed quod metuat, ne emanet, id est, ne malum habeat. O rem dignam, in qua non modo docti, verum etiam agrestes erubescant!

Sequitur (ut conclusa mihi iam haec sit omnis oratio) id, quod ante oculos ex iis est, quae dicta sunt, et ius, et omne honestum, sua sponte esse expetendum. Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant; nec est viri boni, errare, et diligere, quod per se non sit diligendum. Per se igitur ius est expetendum, et colendum. Quod si ius, etiam iustitia: sic reliquae quoque virtutes per se colendae sunt. Quid? liberalitas gratuitane est, an mercenaria? Si sine praemio benigna est, gratuita; si cum mercede, conducta; nec est dubium, quin is, qui liberalis benignusve dicitur officium, non fructum sequatur. Ergo item iustitia nihil expetit premii, nihil pretii. Per se igitur expetitur. Eademque omnium virtutum causa atque sententia est. Atque etiam si emolumentis, non suapte natura virtus expetitur, una erit virtus, quae malitia rectissime dicetur. Ut enim quisque maxime ad suum commodum refert, quaecumque agit, ita minime est vir bonus: ut, qui virtutem praemio metiuntur, nullam virtutem, nisi malitiam putent. Ubi enim beneficus, si nemo alterius causa be-

nigne facit? ubi gratus, si non eum ipsum cernunt grati, cui referunt gratiam? ubi illa sancta amicitia, si non ipse amicus per se amatur toto pectore, ut dicitur? qui etiam deserendus et abiiciendus est, desperatis emolumentis et fructibus: quo quid potest dici immanius? Quod si amicitia per se colenda est, societas quoque hominum, et aequalitas, et iustitia, per se expetenda. Quod ni ita est, omnino iustitia nulla est. Id enim iniustissimum ipsum est, iustitiae mercedem quaerere. — (Cic., *De leg.* I, 14, 18).

....Quoniam operi inchoato et prope iam absoluto tamquam fastigium imponimus: ut geometrae solent non omnia docere, sed postulare, ut quaedam sibi concedantur, quo facilius, quae volunt, explicent; sic ego a te postulo, ut mihi concedas, si potes, nihil, praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum. Sin hoc non licet per Cratippum, at illud certe dabis, quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum. Mihi utrumvis satis est; et tum hoc, tum illud probabilius videtur, nec praeterea quidquam probabile. Ac primum Panaetius in hoc defendendus est, quod non utilia cum honestis pugnare aliquando posse dixerit (neque enim ei fas erat), sed ea, quae viderentur utilia. Nihil vero utile, quod non idem honestum; nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur; negatque, ullam pestem maiorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem, qui ista distraxerint. Itaque non, ut aliquando anteponeremus utilia honestis, sed ut ea sine errore diiudicaremus, si quando incidissent, induxit eam, quae videretur esse, non quae esset repugnantiam. Hanc igitur partem relictam explebimus, nullis adminiculis, sed (ut dicitur) Marte nostro. Neque enim quidquam de hac parte post Panaetium explicatum est, quod quidem mihi probaretur, de iis, quae in manus meas venerunt.

Quum igitur aliqua species utilitatis obiecta est, commoveri necesse est. Sed si, quum animum attenderis, turpitudinem videas adiunctum ei rei, quae speciem utilitatis attulerit; tum non utilitas relinquenda est, sed intelligendum, ubi turpitudo sit), ibi utilitatem esse non posse. Quod si nihil est tam contra naturam, quam turpitudo (recta enim, et convenientia, et constantia natura desiderat, aspernaturque contraria) nihilque tam secundum naturam, quam utilitas; certe in eadem re utilitas et turpitudo esse non potest. Itemque, si ad honestatem nati sumus, eaque aut sola expetenda est (ut Zenoni visum est), aut certe omni pondere gravior habenda, quam reliqua

omnia, quod Aristoteli placet; necesse est, quod honestum sit, id esse aut solum, aut summum bonum: quod autem bonum, id certe utile; ita quidquid honestum, id utile. Quare error hominum non proborum, quum aliquid, quod utile visum est, arripuit, id continuo secernit ab honesto. Hinc sicae, hinc venena, hinc falsa testamenta nascuntur; hinc furta, peculatus, expilationes, direptionesque sociorum et civium, hinc opum nimiarum potentiae non ferendae; postremo etiam in liberis civitatibus regnandi existunt cupiditates, quibus nihil nec tetrius, nec foedius excogitari potest. Emolumenta enim rerum fallacibus iudiciis videntur: poenam, non dico legum, quae saepe perrumpunt, sed ipsius turpitudinis, quae acerbissima est, non vident. Quamobrem hoc quidem deliberantium genus pellatur e medio (est enim totum sceleratum et impium), qui deliberant, utrum id sequantur, quod honestum esse videant, an se scientes scelere contaminent: ut ipsa enim dubitatione facinus inest, etiamsi ad id non pervenerint. Ergo ea deliberanda omnino non sunt, in quibus est turpis ipsa deliberatio. Atque etiam ex omni deliberatione celandi et occultandi spes opinioque removenda est. Satis enim nobis, si modo in philosophia aliquid profecimus, persuasum esse debet, si omnes deos hominesque celare possimus, nihil tamen avare, nihil iniuste, nihil libidinose, nihil incontinenter esse faciendum.

Hinc ille Gyges inducitur Platone: qui... quum palam annuli ad palmam converterat, a nullo videbatur, ipse autem omnia videbat: idem rursus videbatur, quum in locum annulum inverterat. Itaque hac opportunitate annuli usus, regem dominum interemit, sustulitque quos obstare arbitrabatur: nec in his eum facinoribus quisquam potuit videre. Sic repente annuli beneficio rex exortus est Lydiae. Hunc igitur ipsum annulum si habeat sapiens, nihilo plus sibi licere putet peccare, quam si non haberet. Honesta enim bonis viris, non occulta quaeruntur.

....Tanta vis est honesti, ut speciem utilitatis obscuret. Athenienses quum Persarum impetum nullo modo possent sustinere, statuerentque, ut urbe relicta, coniugibus et liberis Troexene depositis, naves conscenderent, libertatemque Graeciae classe defenderent, Cyrsilum quemdam, suadentem, ut in urbe manerent, Xerxemque reciperent, lapidibus cooperuerunt. Atqui ille utilitatem sequi videbatur; sed ea nulla erat, repugnante honestate. Themistocles post victoriam eius belli, quod cum Persis fuit, dixit in concione, se habere consilium rei publicae salutare, sed id sciri, opus non esse. Postulavit, ut

aliquem populus daret, quicum communicaret. Datus est Aristides. Huic ille, classem Lacedaemoniorum, quae subducta esset ad Gytheum, clam incendi posse; quo facto frangi Lacedaemoniorum opes necesse esset. Quod Aristides quum audisset, in concionem magna exspectatione venit; dixitque, perutile esse consilium, quod Themistocles afferret, sed minime honestum. Itaque Athenienses, quod honestum non esset, id ne utile quidem putaverunt; totamque eam rem, quam ne audierant quidem, auctore Aristide repudiaverunt. Melius hi, quam nos, qui piratas immunes, socios vectigales habemus. Maneat ergo, quod turpe sit, id numquam esse utile, ne tum quidem, quum id, quod esse utile putes, adipiscare. Hoc enim ipsum, utile putare, quod turpe sit, calamitosum est. — (Cic., *De off.* III. 7, 8, 9, 11).

II.

Quegli solo che ubbidisce alle leggi, che sa comandare a se stesso, e che adempie con esattezza i propri doveri, cioè il solo sapiente, può dirsi veramente libero.

Laudetur vero hic imperator, aut etiam appelletur, aut hoc nomine dignus putetur; quo modo, aut cui tandem hic libero imperabit, qui non potest cupiditatibus suis imperare? Refrenet primum libidines, spernat voluptates, iracundiam teneat, coërceat avaritiam, ceteras animi labes repellat: tum incipiat aliis imperare, quum ipse improbissimis dominis, dedecori ac turpitudini, parere desierit. Dum quidem his obediet, non modo imperator, sed liber habendus omnino non erit. Praeclare enim est hoc usurpatum a doctissimis (quorum auctoritate non uterer, si mihi apud aliquos agrestes haec habenda esset oratio: quum vero apud prudentissimos loquar, quibus haec inaudita non sunt, cur ego simulem, me, si quid in his studiis operae posuerim, perdidisse?); dictum est igitur ab eruditissimis viris, nisi sapientem, liberum esse neminem. Quid est enim libertas? Potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisa est? qui legibus quidem non propter metum paret, sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse iudicat: qui nihil dicit, nihil facit, nihil cogitat denique, nisi libenter ac libere: cuius omnia consilia, resque omnes quas gerit, ab ipso proficiscuntur eodemque feruntur: nec est ulla res, quae plus apud eum polleat, quam ipsius voluntas

atque iudicium: cui quidem etiam (quae vim habere maximam dicitur) Fortuna ipsa cedit; sicut sapiens poëta dixit: *Suis ea cuique fingitur moribus.* Soli igitur hoc contingit sapienti, ut nihil faciat invitus, nihil dolens, nihil coactus; quod etsi ita esse, pluribus verbis disserendum est; illud tamen et breve et confitendum est, nisi qui ita sit affectus, esse liberum neminem. Igitur omnes improbi servi. Nec hoc tam re est, quam dictu inopinatum atque mirabile. Non enim ita dicunt eos esse servos, ut mancipia, quae sunt dominorum facta nexu, aut aliquo iure civili; sed, si servitus sit, sicut est, obedientia fracti animi et abiecti, et arbitrio carentis suo; quis neget, omnes leves, omnes cupidos, omnes denique improbos, esse servos?

An ille mihi liber, cui mulier imperat? cui leges imponit, praescribit, iubet, vetat, quod videtur? qui nihil imperanti negare potest, nihil recusare audet? Poscit? dandum est; vocat? veniendum: eiicit? abeundum; minatur? extimescendum. Ego vero istum non modo servum, sed nequissimum servum, etiam si in amplissima familia natus sit, appellandum puto. Atque ut in magna familia sunt alii lautiores (ut sibi videntur) servi, sed tamen servi, atrienses ac topiarii: pari stultitia sunt, quos signa, quos tabulae, quos caelatum argentum, quos corinthia opera, quos aedificia magnifica nimio opere delectant. « At sumus, inquiunt, civitatis principes ». Vos vero ne conservorum quidem vestrorum principes estis. Sed ut in familia, qui tractant ista, qui tergunt, qui ungunt, qui verrunt, qui spargunt, non honestissimum locum servitutis tenent; sic in civitate, qui se istarum rerum cupiditatibus dediderunt, ipsius servitutis locum paene infimum obtinent. « Magna, inquis, bella gessi; magnis imperiis et provinciis praefui ». Gere igitur animum laude dignum... An eorum servitus dubia est, qui cupiditate peculii nullam conditionem recusant durissimae servitutis? Hereditatis spes quid iniquitatis in serviendo non suscipit? Quem nutum locupletis orbi senis non observat? Loquitur ad voluntatem; quidquid denuntiatum sit, facit; assectatur, assidet, muneratur. Quid horum est liberi? quid denique non servi inertis?

Quid? iam illa cupiditas (quae videtur esse liberalior) honoris, imperii, provinciarum, quam dura est domina! quam imperiosa! quam vehemens! Cethego, homini non probatissimo, servire coëgit eos, qui sibi esse amplissimi videbantur; munera mittere, noctu venire domum ad eum, precari, denique supplicare. Quae servitus est, si haec libertas existimari potest? Quid? quum cupiditatum dominatus excessit, et alius est dominus exortus ex conscientia peccatorum, timor? quam est illa misera,

quam dura servitus? Adolescentibus paullo loquacioribus est serviendum: omnes, qui aliquid scire videntur, tamquam domini, timentur. Iudex vero quantum habet dominatum? quo timore nocentes afficit? An non est omnis metus, servitus? Quid valet igitur illa eloquentissimi viri, L. Crassi, copiosa magis, quam sapiens oratio? *Eripite nos ex servitute.* Quae est ista servitus, tam claro homini, tamque nobili? Omnis animi debilitati, et humilis, et fracti timiditas, servitus est. — (Cic., *Paradoxon* v).

III.

L'uomo è libero nelle sue determinazioni.

..... Mihi quidem videtur, quum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferet, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii: Chrysippus, tamquam arbiter honorarius, medium ferire voluisse: sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt. Dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus. Atque hoc, si placet, quale sit videamus in assensionibus, quas prima oratione tractavi. Eas enim veteres illi, quibus omnia fato fieri videbatur, vi effici et necessitate dicebant. Qui autem ab his dissentiebant, fato assensiones liberabant, negabantque fato assensionibus adhibito, necessitatem ab his posse removeri; iique ita disserebant: Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si appetitus, illa etiam, quae appetitum sequuntur: ergo etiam assensiones. At, si causa appetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem appetitus est in nostra potestate. Quod si ita est, ne illa quidem, quae appetitu efficiuntur sunt sita in nobis. Non sunt igitur neque assensiones, neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur, ut nec laudationes iustae sint, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia. Quod quum vitiosum sit, probabiliter concludi putant, non omnia fato fieri, quaecumque fiant.

Chrysippus autem quum et necessitatem improbaret, et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat, et retineat fatum. Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae et principales; aliae adiuvantes et proximae. Quamobrem quum dicimus, omnia fato

fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus, causis perfectis et principalibus, se causis adiuvantibus antecedentibus et proximis. Itaque illi rationi, quam paullo ante conclusi, sic occurrit: Si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis: verum non principalibus et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sint in nostra potestate, non sequitur, ut ne appetitus quidem sint in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut quum hae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. Quamobrem qui ita fatum introducunt, ut necessitatem adiungant, in eos valebit illa conclusio; qui autem causas antecedentes non dicunt perfectas, neque principales, in eos nihil valebit. Quod enim dicantur assensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam assensio non possit fieri nisi commota viso; tamen quum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem (ut Crysippus vult) quam dudum diximus, non, ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim, assensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum, et ad turbinem suum, quae moveri incipere, nisi pulsa, non possunt; id autem quum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi, et versari turbinem putat.

Ut igitur, inquit, qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit; sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate: eaque quemadmodum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quod si aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri: sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere; quid afferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intelligatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo. Haec quum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant assensiones fato fieri, fateantur tamen, eas non sine viso antecedente fieri; alia ratio est. Sed si concedunt, anteire visa, nec tamen fato fieri assensiones, quod proxima illa et continens causa non moveat assensiosem; vide, ne idem dicant. Neque enim Chrysippus concedens, assensionis proximam et continentem causam esse in viso positam, eam causam ad assentiendum necessariam esse, concedet, ut, si omnia fato fiant, omnia fiant causis antecedentibus et necessariis; itemque illi qui ab hoc dissentiunt, confitentes non fieri assensiones sine praecursione visorum, dicent, si omnia fato fierent eiusmodi,

ut nihil fieret, nisi praegressione causae, confitendum esse, fato fieri omnia: ex quo facile intellectu est, quoniam utrique, patefacta atque explicata sententia sua, ad eundem exitum veniant, verbis eos, non re dissidere. Omninoque quum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus vere dici possit, quum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eveniant, quorum causae fuerint; quibusdam autem in rebus, causis antegressis, in nostra tamen esse potestate, ut aliud aliter eveniat: hanc distinctionem utrique approbant; sed alteri censent, quibus in rebus quum causae antecesserint, ita, ut non sit in nostra potestate, ut aliter illa eveniant, illas fato fieri; quae autem in nostra potestate sint, ob his fatum abesse. — (Cic., *De fato*, cap. XVII, XVIII, XIX).

IV.

Dottrina degli Stoici intorno agli affetti.

Quoniam, quae Graeci πάθη vocant, nobis *perturbationes* appellari magis placet, quam *morbos:* in his explicandis veterem illam equidem Pythagorae primum, deinde Platonis descriptionem sequar: qui animum in duas partes dividunt; alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. In participe rationis ponunt tranquillitatem, id est, placidam quietamque constantiam: in illa altera motus turbidos, tum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Sit igitur hic fons. Utamur tamen, in his perturbationibus describendis, Stoicorum definitionibus et partitionibus: qui mihi videntur in hac quaestione versari acutissime.

Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione, contra naturam, animi commotio. Quidam brevius, perturbationem esse appetitum vehementiorem: sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci, et ex duobus opinatis malis: ita esse quatuor. Ex bonis libidinem, et laetitiam: ut sit laetitia, praesentium bonorum; libido, futurorum. Ex malis metum, et aegritudinem nasci censent: metum, futuris; aegritudinem, praesentibus. Quae enim venientia metuuntur, eadem efficiunt aegritudinem instantia.

Laetitia autem et libido in bonorum opinione versantur: cum libido ad id, quod videtur bonum, illecta et inflammata rapiatur: laetitia, ut adepta iam aliquid concupitum, efferatur

et gestiat. Natura enim omnes ea, quae bona videntur, sequuntur, fugiuntque contraria. Quamobrem simul obiecta species cujuspiam est, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque sit, eiusmodi appetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellamus *voluntatem*. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem rationi adversa, incitata est vehementius, ea libido est, vel cupiditas effrenata: quae in omnibus stultis invenitur.

Itemque, cum ita movemur, ut in bono simus aliquo, dupliciter id contingit. Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud *gaudium* dicitur. Cum autem inaniter et effuse animus exsultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest: quam ita definiunt, sine ratione animi elationem. Quoniamque ut bona natura appetimus, sic a malis natura declinamus: quae declinatio si cum ratione fiet, *cautio* appelletur, eaque intelligatur in solo esse sapiente: quae autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fracta, nominetur metus. Est igitur metus rationi adversa cautio. Praesentis autem mali, sapientis affectio nulla est. Stulti autem aegritudo est ea, qua afficiuntur in malis opinatis, animosque demittunt et contrahunt, rationi non obtemperantes. Itaque haec prima definitio est, ut aegritudo sit animi, adversante ratione, contractio. Sic quatuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur.

Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intelligatur non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Est igitur aegritudo, opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur. Laetitia, opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur. Metus, opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur. Libido, opinio venturi boni, quod fit ex usu iam praesens esse atque adesse.

Sed quae iudicia, quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam, quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat; metus recessum quendam animi et fugam; laetitia profusam hilaritatem; libido effrenatam appetentiam. Opinationem autem, quam in omnes definitiones superiores inclusimus, volunt esse imbecillam assensionem.

Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam: quae est a tota mente et a recta ratione defectio, sic aversa praescriptione rationis, ut nullo modo appetitiones animi nec regi, nec contineri queant. Quemadmodum igitur temperantia sedat appetitiones, et efficit, ut hae rectae rationi pareant; conservatque considerata iudicia mentis: sic huic inimica intemperantia omnem animi statum inflammat, conturbat, incitat. Itaque et aegritudines, et metus, et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea.

Quemadmodum cum sanguis corruptus est, aut pituita redundat, aut bilis; in corpore morbi aegrotationesque nascuntur: sic pravarum opinionum conturbatio, et ipsarum inter se repugnantia, sanitate spoliat animum, morbisque perturbat. Ex perturbationibus autem primum morbi conficiuntur, quae vocant illi νοσήματα, eaque, quae sunt eis morbis contraria, quae habent ad res certas vitiosam offensionem atque fastidium: deinde aegrotationes, quae appellantur a Stoicis ἀῤῥωστήματα hisque item oppositae contrariae offensiones. Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparatur morborum animi similitudo. Qua oratione praetermissa minime necessaria, ea, quae rem continent, pertractemus. Intelligatur igitur, perturbationem, iactantibus se opinionibus inconstanter et turbide, in motu esse semper. Cum autem hic fervor concitatioque animi inveteraverit, et tanquam in venis medullisque insederit, tum exsistit et morbus, et aegrotatio, et offensiones eae, quae sunt eis morbis aegrotationibusque contrariae. (*Tuscul.* IV. 6, 7, 8, 9, 10).

V.

Rimedi contro le passioni.

Quidnam esse, Brute, causae putem, cur, cum constemus ex animo et corpore, corporis curandi tuendique causa quaesita sit ars, eiusque utilitas deorum immortalium inventioni consecrata: animi autem medicina nec tam desiderata sit, antequam inventa, nec tam culta, posteaquam cognita est, nec tam multis grata et probata, pluribus etiam suspecta et invita? An quod corporis gravitatem et dolorem animo iudicamus, animi morbum corpore non sentimus? Ita sit, ut animus de se ipse tum iudicet, cum id ipsum, quo iudicatur, aegrotet.

Quod si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere, eademque optima duce cursum vitae conficere pos-

semus: haud erat sane, quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravatis sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum: quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem, simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur: ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi, demum magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmatae natura ipsa cedat. (*Tuscul.* III, 1).

Illud animorum corporumque dissimile, quod animi valentes morbo tentari non possunt; corpora possunt. Sed corporum offensiones sine culpa accidere possunt, animorum non item. Quorum omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt. Itaque in hominibus solum exsistunt. Nam bestiae simile quiddam faciunt, sed in perturbationes non incidunt. Inter acutos autem et hebetes interest, quod ingeniosi, ut aes Corinthium in aeruginem, sic illi in morbum et incidunt tardius, et recreantur ocyus; hebetes non item. Nec vero in omnem morbum ac perturbationem animus ingeniosi cadit. Non enim multa efferata et immania: quaedam autem humanitatis quoque habent primam speciem, ut, misericordia, aegritudo, metus. Aegrotationes autem morbique animorum difficilius evelli posse putantur, quam summa illa vitia, quae virtutibus sunt contraria. Morbis enim manentibus vitia sublata esse possunt, quia non tam celeriter sanantur, quam illa tolluntur. (*Tuscul.* IV, 14).

Sed quoniam suspicor te non tam de sapiente, quam de te ipso quaerere (illum enim putas omni perturbatione esse liberum, te vis), videamus, quanta sint, quae a philosophia remedia morbis animorum adhibeantur. Est enim quaedam medicina certe: nec tam fuit hominum generi infensa atque inimica natura, ut corporibus tot res salutares, animis nullam invenerit. De quibus hoc etiam est merita melius, quod corporum adiumenta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est. Sed quo maior est in eis praestantia et divinior, eo maiore indigent diligentia. Itaque bene adhibita ratio cernit, quid optimum sit; neglecta, multis implicatur erroribus. (*Tuscul.* IV, 27).

Reliquum est, ut tute tibi imperes. Quanquam hoc nescio quo modo dicatur, quasi duo simus, ut alter imperet, alter pareat: non inscite tamen dicitur.

Est enim animus in partes tributus duas: quarum altera rationis est particeps, altera expers. Cum igitur praecipitur, ut nobismetipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coërceat temeritatem. Est in animis omnium fere natura molle quiddam, demissum, humile, enervatum quodammodo et languidum, senile. Si nihil aliud, nihil esset homine deformius. Sed praesto est domina omnium et regina ratio, quae connixa per se et progressa longius fit perfecta virtus. Haec ut imperet illi parti animi, quae obedire debet, id videndum est viro. Quonam modo? inquies. Velut dominus servo, velut imperator militi, velut parens filio. Si turpissime se illa pars animi geret, quam dixi esse mollem, si se lamentis muliebriter lacrymisque dedet, vinciatur et constringatur amicorum propinquorumque custodiis. Saepe enim videmus, fractos pudore, qui ratione nulla vincerentur. Ergo hos quidem, ut famulos, vinclis prope ac custodia arceamus. Qui autem erunt firmiores, nec tamen robustissimi, hos admonitu oportebit, ut bonos milites, revocatos, dignitatem tueri (*Tuscul.* II, 20).

VI.

Male insegnano gli Stoici, doversi sradicare dall'animo umano ogni maniera di affetti. I quali, ove non trasmodino, sono un potente stimolo a grandi e generose azioni.

Ergo is, quisquis est, qui moderatione et constantia quietus animo est, sibique ipse placatus, ut nec tabescat modestiis, nec frangatur timore, nec sitienter quid expetens ardeat desiderio, nec alacritate futili gestiens deliquescat, is est sapiens, quem quaerimus, is est beatus: cui nihil humanarum rerum aut intolerabile ad demittendum animum, aut nimis laetabile ad efferendum videri potest. Quid enim videatur ei magnum in rebus humanis, cui aeternitas omnis, totiusque mundi nota sit magnitudo? Iam quid aut in studiis humanis, aut in tam exigua brevitate vitae magnum sapienti videri potest, qui semper animo sic excubat, ut ei nihil improvisum accidere possit, nihil inopinatum, nihil omnino novum? Atque idem ita acrem in omnes partes aciem intendit, ut semper videat sedem sibi ac locum sine molestia atque angore vivendi, ut quemcumque casum fortuna invexerit, hunc apte et quiete ferat. Quod qui faciet, non aegritudine solum vacabit, sed etiam perturbationibus reliquis omnibus. His autem vacuus animus, perfecte atque absolute beatos efficit; idemque concitatus et

abstractus ab integra certaque ratione, non constantiam solum amittit, verum etiam sanitatem.

Quocirca mollis enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse esse dicunt, sed adhibent modum quemdam, quem ultra progredi non oporteat. Modum tu adhibes vitio? an vitium nullum est, non parere rationi? an ratio parum praecipit, nec bonum illud esse, quod aut cupias ardenter, aut adeptus efferas te insolenter? nec porro malum, quo aut oppressus iaceas, aut, ne opprimere, mente vix constes? eaque omnia aut nimis tristia, aut nimis laeta errore fieri? qui si error stultis extenuetur die, ut, quum res eadem maneat, aliter ferant inveterata, aliter recentia; sapientes ne attingat quidem omnino. Etenim quis erit tandem modus iste? Quaeramus enim modum aegritudinis, in quo operae plurimum ponitur. Aegre tulisse P. Rupilium fratris repulsam consulatus, scriptum apud Fannium est. Sed tamen transisse videtur modum, quippequi ob eam causam a vita recesserit; moderatius igitur ferre debuit. Quid si, quum id ferret modice, mors liberorum accessisset? Nata esset aegritudo nova, sed ea modica: magna tamen facta esset accessio. Quid si deinde dolores graves corporis, si bonorum amissio, si caecitas, si exsillium, si pro singulis malis aegritudines accederent? Summa ea fieret, quae non sustineretur.

Qui modum igitur vitio quaerit, similiter facit, ut si posse putet eum, qui se e Leucata praecipitaverit, sustinere se, quum velit. Ut enim id non potest, sic animus perturbatus et incitatus nec cohibere se potest, nec quo loco vult, insistere; omninoque, quae crescentia perniciosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia. Aegritudo autem, ceteraeque perturbationes, amplificatae certe pestiferae sunt. Igitur etiam susceptae continuo in magna pestis parte versantur. Etenim ipsae se impellunt, ubi semel a ratione discessum est; ipsaque sibi imbecillitas indulget, in altumque provehitur imprudens, nec reperit locum consistendi. Quamobrem, nihil interest, utrum moderatas perturbationes approbent, an moderatam iniustitiam, moderatam ignaviam, moderatam intemperantiam. Qui enim vitiis modum apponit, is partem suscipit vitiorum. Quod quum ipsum per se odiosum est, tum eo molestius, quia sunt in lubrico, incitataque semel proclive labuntur, sustinerique nullo modo possunt.

Quid? quod iidem Peripatetici perturbationes istas, quas nos exstirpandas putamus, non modo naturales esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas? Quorum est talis oratio. Primum multis verbis iracundiam laudant; cotem fortitudinis esse dicunt; multoque et in hostem, et in improbum civem vehe-

mentiores iratorum impetus esse; leves autem ratiunculas eorum, qui ita cogitarent: Proelium rectum est hoc fieri; convenit dimicare pro legibus, pro libertate, pro patria. Haec nullam habere vim, nisi ira excanduerit fortitudo. Nec vero de bellatoribus solum disputant: imperia severiora nulla esse putant sine aliqua acerbitate iracundiae. Oratorem denique non modo accusantem, sed ne defendentem quidem probant sine aculeis iracundiae: quae etiam si non adsit, tamen verbis atque motu simulandum arbitrantur ut auditoris iram oratoris incendat actio. Virum denique videri negant, qui irasci nesciat eamque, quam lenitatem nos dicimus, vitioso lentitudinis nomine appellant. Nec vero solum hanc libidinem laudant (est enim ira, ut modo definivi, ulciscendi libido), sed ipsum illud genus vel libidinis, vel cupiditatis ad summam utilitatem esse dicunt a natura datum: nihil enim quemquam, nisi quod libeat, praeclare facere posse. Noctu ambulabat in publico Themistocles, quod somnum capere non posset; quaerentibusque respondebat. Miltiadis trophaeis se e sommo suscitari. Cui non sunt auditae Demosthenis vigiliae? qui dolere se aiebat, si quando opificum antelucana victus esset industria. Philosophiae denique ipsius principes nunquam in suis studiis tantos progressus sine flagranti cupiditate facere potuissent. Ultimas terras lustrasse Pythagoram, Democritum, Platonem accepimus. Ubi enim quid esset, quod disci posset, eo veniendum iudicaverunt. Num putamus haec fieri sine summo cupiditatis ardore potuisse?

Ipsam aegritudinem, quam nos ut tetram et immanem belluam, fugiendam esse diximus, non sine magna utilitate a natura dicunt constitutam, ut homines castigationibus, reprehensionibus, ignominiis affici se in delicto dolerent. Impunitas enim peccatorum data videtur eis, qui ignominiam et infamiam ferunt sine dolore. Morderi est melius conscientia. Ex quo est illud e vita ductum ab Afranio; nam quum dissolutus filius.

Heu me miserum!

tum severus pater,

Dummodo doleat aliquid, doleat quidlubet.

Reliquas quoque partes aegritudinis, utiles esse dicunt, misericordiam ad opem ferendam, et calamitates hominum indignorum sublevandas; ipsum illud aemulari, obtrectare, non esse inutile, quum aut se non idem videat consecutum, quod alium, aut alium idem, quod se; metum vero si quis sustulisset, omnem vitae diligentiam sublatam fore, quae summa

esset in eis, qui leges qui magistratus, qui paupertatem, qui ignominiam, qui mortem, qui dolorem timerent. Haec tamen ita disputant, ut resecanda esse fateantur, evelli penitus dicant nec posse, nec opus esse; et in omnibus fere rebus mediocritatem esse optimam existiment. — (Cic., *Tuscul. disput.* IV. 17, 18, 19, 20).

VII.

Indarno, a fin di niegare all'uomo la libertà dell'arbitrio, si ricorre alle naturali disposizioni e tendenze; cui, per quanto si voglia, energiche e potenti, egli può sempre trionfalmente combattere con una volontà forte e risoluta.

Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus: ad Crysippi laqueos revertamur. Cui primum quidem de ipsa rerum contagione respondeamus: reliqua postea persequemur. Inter locorum naturas quantum intersit, videmus: alios esse salubres, alios pestilentes; in aliis esse pituitosos, et quasi redundantes; in aliis exsiccatos, atque aridos: multaque sunt alia, quae inter locum, et locum plurimum differunt. Athenis tenue coelum, ex quo acutiores etiam putantur Attici: crassum Thebis; itaque pingues Thebani et valentes. Tamen neque illud tenue coelum efficiet, ut aut Zenonem quis, aut Arcesilam, aut Theophrastum audiat; neque crassum, ut Nemea potius, quam Isthmo victoriam petat. Diiungo longius. Quid enim? loci natura affere potest, ut in porticu Pompei potius, quam in campo ambulemus? tecum, quam cum alio? idibus potius, quam kalendis? Ut igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil: sic affectio astrorum valeas, si vis, ad quasdam res; ad omnes certe non valebit. At enim quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent; alii libidinosi, alii iracundi, aut crudeles, aut superbi sint, alii talibus vitiis abhorreant: quoniam igitur, inquit, tantum natura a natura distat, quid mirum est, has dissimilitudines ex differentibus causis esse factas?

Haec disserens, qua de re agatur, et in quo causa consistat, non videt. Non enim, si alii ad aliam propensiores sint propter causas naturales et antecedentes, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque appetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, si res ita se haberet. Nunc vero fatemur, acuti hebetesne, valentes imbecilline simus,

non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem, aut ambulemus, voluntatis esse; is non videt, quae quamque rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis, itemque valentes et imbecilli; non sequitur tamen, ut etiam sedere, et ambulare, et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem, et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum, et mulierosum fuisse; neque hoc scribunt vituperantes, sed potius ad laudem: vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo unquam vinolentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit. Quid? Socratem nonne legimus, quemadmodum notarit Zopyrus, physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socratem dixit, et bardum, quod iugula concava non haberet; obstructas eas partes, et obturatas esse dicebat: addidit etiam, mulierosum; in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt; extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina. Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur. — (Cic., *De fato*, cap. IV, V).

VIII.

Legge di natura. — Essenziali suoi caratteri; è eterna, immutabile, universale, divina.

Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio quum est in homines mente confirmata et confecta, lex est.

Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant, omnia ratione aut cogentis, aut vetantis Dei: ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata. Est enim ratio mensque sapientis, ad iubendum et ad deterrendum idonea..... Sed vero intelligi sic oportet, et hoc, et alia iussa ac vetita populorum, vim non habere ad recte facta vocandi et a peccatis avocandi:

quae vis non modo senior est, quam aetas populorum et civitatum, sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis Dei. Neque enim esse mens divina sine ratione potest, nec ratio divina non hanc vim in rectis pravisque sanciendis habere: nec, quia nusquam erat scriptum ut contra omnes hostium copias in ponte unus assisteret, a tergoque pontem interscindi iuberet, idcirco minus Coclitem illum rem gessisse tantam, fortitudinis lege atque imperio, putabimus; nec si regnante Tarquinio nulla erat Romae scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Sex. Tarquinius vim Lucretiae, Tricipitini filiae, attulit. Erat enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans: quae non tum denique incipit lex esse, quum scripta est, sed tum, quum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis. — (Cic., *De leg.* I. 6; et II. 4).

Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probus frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator, aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis; alia nunc, alia posthac: sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur effugerit. — (Cic., *De rep.* III. 17).

IX.

Il giusto e l'onesto avendo suo fondamento nella natura medesima, segue che le leggi positive non abbiano autorità e valore, non siano propriamente leggi, se non in quanto sono conformi alla legge naturale.

Iam vero illud stultissimum existimare omnia iusta esse, quae scita sint in populorum institutis aut legibus. Etiamne, si quae

leges sint tyrannorum? si triginta illi Athenis leges imponere voluissent? aut, si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hae leges iustae haberentur? Nihilo, credo, magis illa, quam interrex noster tulit, ut dictator, quem vellet civium, vel indicata causa impune posset occidere. Est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una: quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi; quam qui ignorat, is est iniustus, sive est illa scripta uspiam, sive nusquam. Quod si iustitia est obtemperatio scriptis legibus institutisque populorum, et si, ut iidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt; negliget leges, easque perrumpet, si poterit, is, qui sibi eam rem fructuosam putabit fore. Ita fit, ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est, et ea quae propterr utilitatem constituitur, utilitate alia convellitur. Atque, si natura confirmatura ius non erit, virtutes omnes tollentur. Ubi enim liberalitas, ubi patriae caritas, ubi pietas, ubi aut bene merendi de altero, aut referendae gratiae voluntas poterit existere? nam haec nascuntur ex eo, quod natura propensi sumus ad diligendos homines; quod fundamentum iuris est; neque solum in homines obsequia, sed etiam in deos caerimoniae religionesque tollentur; quas non metu, sed ea coniunctione, quae est homini cum Deo, conservandas puto.

Quod si populorum iussis, si principum decretis, si sententiis iudicum, iura constituerentur: ius esset latrocinari; ius adulterare; ius testamenta (falsa) supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas et stultorum sententiis, atque iussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur: cur non sanciunt, ut, quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus? aut cur, quum ius ex iniuria lex facere possit, bonum eadem facere non possit ex malo? Atqui nos legem bonam a mala, nulla alia nisi naturae norma, dividere possumus. Nec solum ius et iniuria a natura diiudicantur, sed omnino omnia honesta ac turpia. Nam et communis intelligentia nobis notas res efficit eas, quas in animis nostris inchoavit, ut honesta in virtute ponantur, in vitiis turpia. Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, dementis est. Nam nec arboris nec equi virtus quae dicitur (in quo abutimur nomine) in opinione sita est, sed in natura. Quod si est, honesta quoque et turpia naturâ diiudicanda sunt. Nam si opinione universa virtus, eâdem eius etiam partes probarentur. Quis igitur prudentem, et, ut ita dicam, catum, non ex ipsius habitu, sed ex aliqua re externa iudicet? Est enim virtus perfecta ratio: quod certe in natura est: igitur omnis honestas eodem modo. — (Cic., *De leg.* I. 15. 16).

.....Ergo ut illa divina mens, summa lex est: item, quum in homine est, perfecta est in mente sapientis. Quae sunt autem varie, et ad tempus descripta populis, favore magis, quam re, legum nomen tenent. Omnem enim legem, quae quidem recte lex appellari possit, esse laudabilem, quibusdam talibus argumentis docent. Constat profecto ad salutem civium, civitatumque incolumitatem, vitamque hominum quietam et beatam, inventas esse leges; eosque qui primum eiusmodi scita sanxerint, populis ostendisse, ea se scripturos atque laturos, quibus illi adscitis susceptisque, honeste, beateque viverent: quaeque ita composita sanctaque essent, eas leges videlicet nominarunt. Ex quo intelligi par est, eos, qui perniciosa et iniusta populis iussa descripserint, quum contra fecerint, quam polliciti professique sint, quidvis potius tulisse, quam leges: ut perspicuum esse possit, in ipso nomine legis interpretando inesse vim et sententiam iusti et iuris legendi..... Quid, quod multa perniciose, multa pestifere sciscuntur in populis, quae non magis legis nomen attingunt, quam si latrones aliqua consessu suo sanxerint? Nam neque medicorum praecepta dici vere possint, si quae inscii imperitique pro salutaribus mortifera conscripserint; neque in populo lex, cuicuimodi fuerit illa, etam si perniciosum aliquid populus acceperit. Ergo est lex, iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuentur bonos. — (Cic. *De leg.* II. 5).

X.

Benchè l'eterna legge di giustizia risplenda naturalmente ad ogni uomo, i pregiudizi tuttavia e le passioni spesso ne impediscono di scorgerla in tutta la sua purità e chiarezza. D'onde i sistemi che o negano la legge o ammetton principii con essa incompatibili.

Ut vera et falsa, ut consequentia et contraria, sua sponte, non aliena iudicantur; sic constans et perpetua ratio vitae quae est virtus, itemque inconstantia, quod est vitium, sua natura probatur. Nos ingenia iuvenum naturâ; virtutes et vitia, quae existunt ab ingeniis, aliter iudicabuntur? sin ea non aliter, honesta et turpia non ad naturam referri necesse erit? Quod laudabile bonum est, in se habeat quod laudetur necesse est. Ipsum enim bonum non est opinionibus, sed natura; nam ni ita esset, beati quoque opinione essent: quo quid dici po-

test stultius? Quare quum et bonum et malum natura iudicetur, et ea sint principia naturae; certe honesta quoque et turpia simili ratione diiudicanda, et ad naturam referenda sunt. Sed perturbat nos opinionum varietas hominumque dissensio; et quia non idem contingit in sensibus, hos natura certos putamus; illa, quae aliis sic, aliis secus, nec iisdem semper uno modo videntur, ficta esse ducimus. Quod est longe aliter: nam sensus nostros non parens, non nutrix, non magister, non poëta, non scena depravat, non multitudinis consensus abducit a vero. Animis omnes tenduntur insidiae, vel ab iis, quos modo enumeravi, qui teneros et rudes quum acceperunt, inficiunt et flectunt, ut volunt; vel ab ea, quae penitus in omni sensu implicata insidet, imitatrix boni, voluptas, malorum autem mater omnium: cuius blanditiis corrupti, quae natura bona sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernimus satis. — (Cic., *De leg.* I, 17).

XI.

Il piacere non può essere base e principio della morale.

Nos vero, si quidem in voluptate sunt omnia, longe multumque superamur a bestiis, quibus ipsa terra fundit ex sese pastus varios atque abundantes, nihil laborantibus: nobis autem aut vix, aut ne vix quidem suppetunt multo labore quaerentibus. Nec tamen ullo modo summum pecudis bonum et hominis idem mihi videri potest. Quid enim tanto opus est instrumento in optimis artibus comparandis, quid tanto concursu honestissimorum studiorum, tanto virtutum comitatu, si ea nullam ad aliam rem, nisi ad voluptatem conquiruntur? Ut, si Xerxes, quum tantis classibus, tantisque equestribus et pedestribus copiis, Hellesponto iuncto, Athone perfosso, maria ambulavisset, terramque navigasset, si, quum tanto impetu in Graeciam venisset, et causam quis ex eo quaereret tantarum copiarum tantique belli, mel se auferre ex Hymetto voluisse diceret, certe sine causa videretur tanta conatus: sic nos sapientem plurimis et gravissimis artibus atque virtutibus instructum atque ornatum, non ut illum, maria pedibus peragrantem, classibus montes, sed omne caelum, totamque cum universo mari terram mente complexum, voluptatem petere si dicemus, mellis causa dicemus tanta molitum. — Ad altiora quaedam et magnificentiora nati sumus; nec id ex animi solum partibus, in quibus inest memoria rerum innumerabilium, et

ea quidem infinita, inest coniectura consequentium, non multum a divinatione differens, inest moderator cupiditatis pudor, inest ad humanam societatem iustitiae fida custodia, inest perpetiendis laboribus adeundisque periculis firma et stabilis doloris mortisque contemptio. Ergo haec in animis; tu autem etiam membra ipsa sensusque considera; qui tibi, ut reliquae corporis partes, non comites solum virtutum, sed ministri etiam videbuntur. Quod si in ipso corpore multa voluptati praeponenda sunt, ut vires, valetudo, velocitas, pulchritudo, quid tandem in animis censes? in quibus doctissimi illi veteres inesse quiddam caeleste et divinum putaverunt. Quod si esset in voluptate summum bonum, ut dictis, optabile esset, in voluptate maxima, nullo intervallo interiecto, dies noctesque versari, quum omnes sensus dulcedine omni quasi perfusi moverentur. Quis est autem dignus nomine hominis, qui unum diem totum velit esse in isto genere voluptatis? Cyrenaici quidem non recusant. Vestri haec verecundius: illi fortasse constantius.

Sed lustremus animo non has maximas artes, quibus qui carebant, inertes a maioribus nominabantur: sed quaero, num existimes, non dico Homerum, Archilochum, Pindarum, sed Phidiam, Polycletum, Zeuxin, ad voluptatem artes suas direxisse? Ergo opifex plus sibi proponet ad formarum, quam civis excellens ad factorum pulchritudinem?........ Lege laudationes, non eorum, qui sunt ab Homero laudati, non Cyri, non Agesilai, non Aristidis, aut Themistoclis, non Philippi, aut Alexandri; lege nostrorum hominum, lege vestrae familiae: neminem videbis ita laudatum, ut artifex callidus comparandarum voluptatem diceretur. Non elogia monumentorum id significant, velut hoc ad portam unicum: *Plurimae consentiunt gentes, populi primarium fuisse virum.* Idne consensisse de Calatino plurimas gentes arbitramur, primarium populi fuisse, quod praestantissimus fuisset in conficiendis voluptatibus? — (Cic., *De fin.* II. 34, 35).

XII.

L'impero assoluto e indeclinabile della legge di natura si fa sentir nella voce della coscienza; nella quale trova il delitto una prima e terribile punizione.

Magna est vis humanitatis; multum valet communio sanguinis; reclamitat istius modi suspicionibus ipsa natura; portentum atque monstrum certissimum est, esse aliquem humana

specie et figura, qui tantum immanitate bestias vicerit, ut, propter quos hanc suavissimam lucem adspexerit, eos indignissime luce privarit; quum etiam feras inter sese partus atque educatio et natura ipsa conciliet.

Non ita multis ante annis, aiunt, T. Caelium quemdam Terracinensem, hominem non obscurum, quum coenatus cubitum in idem conclave cum duobus adolescentibus filiis isset, inventum esse mane iugulatum. Quum neque servus quisquam reperiretur, neque liber, ad quem ea suspicio pertineret; id aetatis autem duo filii propter cubantes ne sensisse quidem se dicerent: nomina filiorum de parricidio delata sunt. Quid postea? Erat sane suspiciosum neutrum sensisse; ausum autem esse quemquam, se in id conclave committere, eo potissimum tempore, quum ibidem essent duo adolescentes filii, qui et sentire et defendere facile possent. Erat porro nemo, in quem ea suspicio conveniret. Tamen quum planum iudicibus esset factum, aperto ostio dormientes eos repertos esse; iudicio absoluti adolescentes, et suspicione omni liberati sunt. Nemo enim putabat, quemquam esse, qui, quum omnia divina atque humana iura scelere nefario polluisset, somnum statim capere posset; propterea quod qui tantum facinus commiserunt, non modo sine cura quiescere, sed ne spirare quidem sine metu possint.

Videtisne, quos nobis poëtae tradiderunt, patris ulciscendo causa, supplicium de matre sumpsisse; quum praesertim deorum immortalium iussis atque oraculis id fecisse dicantur, tamen ut eos agitent furiae, neque consistere usquam patiantur; quod ne pii quidem sine scelere esse potuerunt? Sic se res habet, iudices. Magnam vim, magnam necessitatem, magnam possidet religionem paternus maternusque sanguis; ex quo si qua macula concepta est, non modo elui non potest, verum usque eo permanat ad animum, ut summus furor atque amentia consequatur. Nolite enim putare, quemadmodum in fabulis saepenumero videtis, eos, qui aliquid impie scelerateque commiserint, agitari et perterreri Furiarum taedis ardentibus. Sua quemque fraus et suus terror maxime vexat; suum quemque scelus agitat, amentiaque afficit; suae malae cogitationes, conscientiaeque animi terrent. Hae sunt impiis assiduae domesticaeque Furiae, quae dies noctesque parentum poenas a consceleratissimis filiis repetant. — (Cic., *Orat.* pro Sexto Roscio Amerino).

........At vero scelerum in homines atque impietatum nulla expiatio est. Itaque poenas luunt non tam iudiciis (quae quondam nusquam erant, hodie multifariam nulla sunt; ut sint tamen, persaepe falsa sunt), sed ut eos agitent insectenturque furiae, non ardentibus taedis, sicut in fabulis, sed angore conscientiae, fraudisque cruciatu. Quod si homines ab iniuria poena non natura arcere deberet, quaenam sollicitudo vexaret impios, sublato suppliciorum metu? quorum tamen nemo tam audax umquam fuit, quin aut abnueret a se commissum esse facinus, aut iusti sui doloris causam aliquam fingeret, defensionemque facinoris a naturae iure aliquo quaereret. Quae si appellare audent impii, quo tandem studio colentur a bonis? Quod si poena, si metus supplicii, non ipsa turpitudo, deterreret ab iniuriosa facinorosaque vita, nemo est iniustus; aut incauti potius habendi sunt improbi. — (Cic., *De Legib.*, I, 14).

XIII.

Dei doveri. Importanza di questa trattazione.

Quum multa sint in philosophia et gravia, et utilia, accurate copioseque a philosophis disputata; latissime patere videntur ea, quae de officiis tradita ab illis, et praecepta sunt. Nulla enim vitae pars neque publicis, neque privatis, neque forensibus, neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest: in eoque colendo sita est vitae honestas omnis, et in negligendo turpitudo. Atque haec quidem quaestio communis est omnium philosophorum. Quis est enim, qui nullis officii praeceptis tradendis philosophum se audeat dicere? — (Cic., *De Offic.*, I, 2).

XIV.

Doveri verso Dio.

Caste iubet lex adire ad deos: animo videlicet, in quo sunt omnia. Nec tollit castimoniam corporis; sed hoc oportet intelligi, quum multum animus corpori praestet, observeturque, ut casta corpora adhibeantur, multo esse in animis ad servandum magis. Nam illud incestum vel aspersione aquae, vel dierum numero tollitur: animi labes nec diuturnitate evanescere, nec amnibus ullis elui potest. Quod autem pietatem adhiberi, opes amoveri iubet, significat, probitatem gratam esse

Deo, sumptum esse removendum. Quid est enim, quum paupertatem divitiis etiam inter homines esse aequalem velimus, cur eam sumptu ad sacra addito, deorum aditu arceamus? praesertim quum ipsi Deo nihil minus gratum futurum sit, quam non omnibus patere ad se placandum et colendum viam. Quod autem non homo iudex, sed Deus ipse vindex constituitur, praesentis poenae metu religio confirmari videtur. Suosque deos, aut novos, aut alienigenas coli confusionem habet religionum, et ignotas caerimonias sacerdotibus. Nam a patribus acceptos deos ita placet coli, si huic legi paruerint ipsi.

Patrum delubra esse in urbibus censeo: nec sequor magos Persarum, quibus auctoribus Xerxes inflammasse templa Graeciae dicitur, quod parietibus includerent deos, quibus omnia deberent esse patentia ac libera, quorumque hic mundus omnis templum esset et domus. Melius Graeci atque nostri: qui, ut augerent pietatem in deos, easdem illos, quas nos, urbes incolere voluerunt. Affert enim haec opinio religionem utilem civitatibus: si quidem et illud bene dictum est a Pythagora, doctissimo viro, tum maxime et pietatem, et religionem versari in animis, quum rebus divinis operam daremus; et quod Thales, qui sapientissimus in septem fuit, homines existimare oportere, omnia quae cernerentur, deorum esse plena: fore enim omnes castiores, veluti qui in fanis essent maxime religiosis. Est enim quadam opinione species deorum in oculis, non solum in mentibus. Eamdemque rationem luci habent in agris. Neque ea, quae a maioribus prodita est tum dominis, tum famulis, posita in fundi villaeque conspecto, religio Larium, repudianda est. Iam ritus familiae, patrumque servare, id est (quoniam antiquitas proxime accedit ad deos) a diis quasi traditam religionem tueri. — Cic., *De leg.*, II, 10, 11).

Cultus deorum est optimus, idemque castissimus atque sanctissimus, plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur, non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati: quod nomen postea latius patuit. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertineret diligenter retractarent et tamquam relegerent, religiosi dicti sunt, *ex relegendo*, ut elegantes *ex eligendo*, itemque *ex diligendo* diligentes, *ex intelligendo* intelligentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso. Ita factum est (in superstitioso et religioso) alterum vitii nomen, alterum laudis. — Cic., *De nat. deor.*, II, 28)

XV.

Del sacro vincolo del giuramento;
e come questo vogliasi ad ogni patto religiosamente osservare.

M. Attilius Regulus, quum consul iterum in Africa ex insidiis captus esset, duce Xantippo Lacedaemonio, imperatore autem patre Hannibalis, Hamilcare; iuratus missus est ad senatum, ut, nisi redditi essent Poenis captivi nobiles quidam, rediret ipse Carthaginem. Is quum Romam venisset, utilitatis speciem videbat, sed eam, ut res declarat, falsam iudicavit; quae erat talis: manere in patria, esse domi suae cum uxore, cum liberis; quam calamitatem accepisset in bello, communem fortunae bellicae iudicantem, tenere consularis dignitatis gradum. Quis haec neget esse utilia? quem censes? Magnitudo animi et fortitudo negat. Num locupletiores quaeris auctores? Harum enim est virtutum proprium, nihil extimescere, omnia humana despicere; nihil quod homini accidere possit, intolerandum putare. Itaque quid fecit? In senatum venit; mandata exposuit; sententiam ne diceret, recusavit; quamdiu iureiurando hostium teneretur, non esse se senatorem. Atque illud etiam (o stultum hominem, dixerit quispiam, et repugnantem utilitati suae!) reddi captivos, negavit esse utile: illos enim adolescentes esse, et bonos duces; se iam confectum senectute. Cuius quum valuisset auctoritas, captivi retenti sunt; ipse Carthaginem rediit; neque eum caritas patriae retinuit, nec suorum. Nec vero tum ignorabat, se ad crudelissimum hostem, et ad exquisita supplicia proficisci; sed iusiurandum conservandum putabat. Itaque tum, quum vigilando necabatur, erat in meliore causa, quam si domi senex captivus periurus consularis remansisset.

....In iureiurando, non qui metus, sed quae vis sit, debet intelligi. Est enim iusiurandum affirmatio religiosa. Quod autem affirmate, quasi deo teste, promiseris, id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum, quae nulla est; sed ad iustitiam et ad fidem pertinet. Nam praeclare Ennius:

O fides alma, apta pinnis, et iusiurandum Iovis!

Qui ius igitur iurandum violat, is fidem violat, quam in Capitolio vicinam Iovis Optimi Maximi (ut in Catonis oratione est) maiores nostri esse voluerunt. At enim ne iratus quidem Iupiter plus Regulo nocuisset, quam sibi nocuit ipse Regulus. Certe, si nihil malum esset, nisi dolere. Id autem non modo summum malum, sed ne malum quidem esse, maxima auctoritate philosophi affirmant. Quorum quidem testem non me-

diocrem, sed haud scio an gravissimum, Regulum, nolite, quaeso vituperare. Quem enim locupletiorem quaerimus, quam principem populi romani, qui retinendi officii causa cruciatum subierit voluntarium? Nam quod aiunt, minima de malis, id est, ut turpiter potius, quam calamitose; an est ullum maius malum turpitudine? quae si in deformitate corporis habet aliquid offensionis, quanta illa depravatio et foeditas turpificati animi debet videri? Itaque, nervosius qui ista disserunt, solum audent malum dicere id, quod turpe sit; qui autem remissius, hi tamen non dubitant summum malum dicere. Nam illud quidem,

Neque dedi, neque do infideli cuiquam;

idcirco recte a poëta, quia, quum tractaretur Atreus, personae serviendum fuit. Sed si hoc sibi sumunt, nullam esse fidem, quae infideli data sit; videant, ne quaeratur latebra periurio. Est autem ius etiam bellicum, fidesque iurisiurandi saepe cum hoste servanda. Quod enim ita iuratum est, ut mens conciperet fieri oportere, id servandum est; quod aliter, id si non feceris, nullum est periurium. Ut, si praedonibus pactum pro capite pretium non attuleris, nulla fraus est, ne si iuratus quidem id non feceris. Nam pirata non est ex perduellium numero definitus, sed communis hostis omnium. Cum hoc nec fides debet, nec iusiurandum esse commune. Non enim falsum iurare, periurare est; sed, quod ex animi tui sententia iuraris, sicut verbis concipitur more nostro, id non facere, periurium est. Scite enim Euripides:

Iuravi lingua, mentem iniuratam gero.

Regulus vero non debuit conditiones pactionesque bellicas et hostiles perturbare periurio. Cum iusto enim et legitimo hoste res gerebatur; adversus quem et totum ius fetiale, et multa sunt iura communia. Quod ni ita esset, numquam claros viros senatus vinctos hostibus dedidisset. — (Cic., *De Off.*, III, 27, 29).

XVI.

Istinto e dovere della propria conservazione.

Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam, corpusque tueatur, declinetque ea, quae nocitura videantur, quaeque ad vivendum sunt necessaria, anquirat, et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem. — Cicero, *De off.*, I, 4).

Omne animal se ipsum diligit. Quod quamquam dubitationem non habet (est enim infixum in ipsa natura, comprehenditurque suis cuiusque sensibus, sic, ut, contra si quis dicere velit, non audiatur) tamen, ne quid praetermittamus, rationes quoque, cur hoc ita sit, afferendas puto. Etsi quî potest intelligi, aut cogitari, esse aliquod animal, quod se oderit? res enim concurrent contrariae. Nam quum appetitus ille animi aliquid ad se trahere coeperit consulto, quod sibi obsit, quia sit sibi inimicus; quum id sua causa faciet, et oderit se, et simul diliget: quod fieri non potest. Necesse est quidem, si quis ipsi sibi inimicus est, eum, quae bona sunt, mala putare; bona contra, quae mala; et quae appetenda, fugere, et quae fugienda, appetere: quae sine dubio vitae sunt eversio. Neque enim, si nonnulli reperiuntur, qui aut laqueos, aut alia exitia quaerant, aut, ut ille apud Terentium, qui decrevit *tantisper se minus iniuriae suo gnato facere* (ut ait ipse) *dum fiat miser;* inimicus ipse sibi putandus est. Sed alii dolore moventur, alii cupiditate; iracundia etiam multi efferentur; et quum in mala scientes irruunt, tum se optime sibi consulere arbitrantur...... Quare, quotiescumque dicetur male de se quis mereri, sibique esse inimicus et hostis, vitam denique fugere; intelligatur aliquam subesse eiusmodi causam, ut ex eo ipso intelligi possit, sibi quemque esse carum. — (Cic., *De fin.* v. 10).

XVII.

Il suicidio è un atto di ribellione alle leggi; e mostra ad un tempo un animo debole, incapace di sopportare la vita e di resistere ai colpi dell'avversa fortuna.

Cato sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet. Vetat enim dominans ille in nobis Deus, iniussu hinc nos suo demigrare. Quum vero causam iustam Deus ipse dederit... nae ille, medius fidius, vir sapiens, laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit. Nec tamen illa vincla carceris ruperit: leges enim vetant: sed tanquam a magistratu, aut ab aliqua potestate legitima, sic a Deo evocatus atque emissus, exierit. Tota enim philosophorum vita commentatio mortis est. Nam quid aliud agimus, quum a voluptate, id est a corpore; quum a re familiari, quae est ministra et famula corporis, quum a re publica, quum a negotio omni sevocamus animum? quid inquam, tum agimus, nisi animum ad se ipsum advocamus secum esse cogimus, maximeque a corpore abducimus? Secer-

nere autem a corpore animum, nec quidquam aliud est emori discere. Quare hoc commentemur, mihi crede, disiungamusque nos a corporibus, id est, consuescamus mori. Hoc et, dum erimus in terris, erit illi caelesti vitae simile; et, quum illuc ex his vinculis emissi feremur, minus tardabitur cursus animorum. Nam qui in compedibus corporis semper fuerunt, etiam quum soluti sunt, tardius ingrediuntur, ut ii, qui ferro vincti multos annos fuerunt. Quo quum venerimus tum denique vivemus. Nam haec quidem vita mors est; quam lamentari possem, si liberet — (Cic., *Tusc. disp.* I, 30).

Quoniam haec est vita, quid moror in terris, quin hinc ad vos venire propero? — « Non est ita, inquit ille; nisi Deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicis, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest. Homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur: hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis; quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. Quare et tibi, et piis omnibus retinendus est animus in custodia corporis; nec iniussu eius a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse videamini ». — (Cic. in *Somnio Scipionis*: seu *De republ.* VI, 8).

XVIII.

Principali doveri dell'uomo verso i suoi simili, nelle diverse relazioni sociali in che si trova. Doveri di giustizia; e quello primieramente di rispettare l'altrui proprietà.

Iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria: deinde ut communibus utatur pro communibus, privatis ut suis. Sunt autem privata nulla natura: sed aut veteri occupatione, ut qui quondam in vacua venerunt; aut victoria, ut qui bello potiti sunt; aut lege, pactione, conditione, sorte. Ex quo fit, ut ager Arpinas Arpinatium dicatur, Tusculanus Tuscalanorum, similisque est privatarum possessionum descriptio. Ex quo, quia suum cuiusque fit eorum, quae natura fuerant communia, quod cuique obtigit, id quisque teneat: eo si qui sibi plus appetet, violabit ius humanae

societatis. Sed quoniam, ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem parentes partem amici; atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignuntur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent: in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre, mutatione officiorum, dando, accipiundo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus, devincere hominum inter homines societatem.— Fundamentum est autem iustitiae fides; id est, dictorum conventorumque constantia et veritas. Ex quo, quamquam hoc videbitur fortasse cuipiam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose inquirunt, unde verba sint ducta, credamusque, quia fit, quod dictum est, appellatam fidem.— Sed iniustitiae genera duo sunt: unum eorum qui inferunt: alterum eorum, qui ab iis, quibus infertur, si possunt, non propulsant iniuriam. Nam qui iniuste impetum in quempiam facit, aut ira, aut aliqua perturbatione incitatus, is quasi manus afferre videtur socio: qui autem non defendit, nec obsistit, si potest iniuriae, tam est in vitio, quam si parentes, aut patriam, aut socios deserat. Atque illae quidem iniuriae, quae nocendi causa de industria inferuntur, saepe a metu proficiscuntur; quum is, qui nocere alteri cogitat, timet, ne, nisi, id fecerit, ipse aliquo afficiatur incommodo. Maximam autem partem ad iniuriam faciendam aggrediuntur, ut adipiscantur ea, quae concupiverunt: in quo vitio latissime patet avaritia.

Sed in omni iniustitia permultum interest, utrum perturbatione aliqua animi, quae plerumque brevis est, et ad tempus, an consulto et cogitata fiat iniuria. Leviora enim sunt quae repentino aliquo motu accidunt, quam ea, quae meditata et praeparata inferuntur.... Existunt etiam saepe iniuriae calumnia quadam, et nimis callida et malitiosa iuris interpretatione. Ex quo illud: *summum ius*, *summa iniuria*, factum est iam tritum sermone proverbium. Quo in genere etiam in republica multa peccantur; ut ille, qui quum triginta dierum essent cum hoste pactae induciae, noctu populabatur agros, quod dierum essent pactae, non noctium induciae. Ne noster quidem probandus, si verum est. Q. Fabium Labeonem, seu quem alium (nihil enim praeter auditum habeo) arbitrum Nolanis et Neapolitanis de finibus a senatu datum, quum ad locum venisset, cum utriusque separatim loquutum, ut ne cupide quid agerent, ne appetenter, atque ut regredi, quam progredi mallent. Id quum utrique fecissent, aliquantum agri in medio relictum est. Itaque illorum fines, sicut ipsi dixerant, terminavit: in medio

relictum quod erat, populo romano adiudicavit. Decipere hoc quidem est, non iudicare. Quocirca in omni re fugienda est talis sollertia.

Sunt autem quaedam officia etiam adversus eos servanda, a quibus iniuriam acceperis. Est enim ulciscendi et puniendi modus. Atque haud scio, an satis sit, eum, qui lacessierit, iniuriae suae poenitere: ut et ipse ne quid tale posthac, et ceteri sint ad iniuriam tardiores. Atque in republica maxime conservanda sunt iura belli. Nam quum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim; quumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum: confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore. Quare suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur; parta autem victoria, conservandi sunt ii, qui non crudeles in bello, non immanes fuerunt... Mea quidem sententia, paci, quae nihil habitura sit insidiarum, semper est consulendum.... Et quum iis, quos vi deviceris, consulendum est; tum ii, qui armis positis, ad imperatorem fidem confugient, quamvis murum aries percusserit, recipiendi sunt. In quo tantopere apud nostros iustitia culta est, ut ii, qui civitates aut nationes devictas bello in fidem recepissent, earum patroni essent more maiorum. At belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi romani iure praescripta est. Ex quo intelligi potest, nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur, aut denuntiatum ante sit et indictum.

Atque etiam si quid singuli, temporibus adducti, hosti promiserint, est in eo ipso fides conservanda. Ut primo Punico bello, Regulus captus a Poenis, quum de captivis commutandis Romam missus esset, iurassetque se rediturum: primum, ut venit, captivos reddendos in senatu non censuit; deinde, quum retineretur a propinquis et ab amicis, ad supplicium redire maluit, quam fidem hosti datam fallere. — Meminerimus autem, etiam adversus infimos iustitiam esse servandam. Est autem infima conditio et fortuna servorum: quibus non male praecipiunt, qui ita iubent uti ut mercenariis: operam exigendam, iusta praebenda. Quum autem duobus modis, id est, aut vi aut fraude fiat iniuria; fraus, quasi vulpeculae; vis, leonis videtur: utrumque homine alienissimum; sed fraus odio digna maiore. Totius autem iniustitiae nulla capitalior est, quam eorum qui quum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur. — (Cic., *De off.* I. 7, 8, 10, 11, 13).

Detrahere aliquid alteri, et hominem hominis incommodo suum augere commodum, magis est contra naturam, quam mors, quam paupertas, quam dolor, quam cetera, quae possunt aut corpori accidere, aut rebus, externis. Nam principio tollit convictum humanum et societatem. Sic enim sic erimus affecti, ut propter suum quisque emolumentum spoliet aut violet alterum, disrumpi necesse est eam, quae maxime et secundum naturam, humani generis societatem. Ut, si unumquodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se valere, si proximi membri valitudinem ad se traduxisset: debilitari et interire totum corpus necesse esset: sic, si unusquisque nostrum ad se rapiat commoda aliorum, detrahatque; quod cuique possit, emolumenti sui gratia: societas hominum et communitas evertatur necesse est. Nam, sibi ut quisque malit, quod ad usum vitae pertineat, quum alteri, acquirere, concessum est, non repugnante natura. Illud natura non patitur, ut aliorum spoliis nostras facultates, copias, opes, augeamus. Neque vero hoc solum natura, id est, iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri. Hoc enim spectant leges, hoc volunt, incolumem esse civium coniunctionem; quam qui dirimunt, eos morte, exsilio, vinculis, damno coërcent. Atque hoc multo magis exigit ipsa naturae ratio, quae est lex divina et humana: cui parere qui velit (omnes autem parebunt, qui secundum naturam volent vivere), numquam committent, ut alienum appetat, et id, quod alteri detraxerit, sibi assumat. Etenim multo magis et secundum naturam excelsitas animi et magnitudo, itemque comitas, iustitia, liberalitas, quam voluptas, quam vita, quam divitiae: quae quidem contemnere, et pro nihilo ducere, comparantem cum utilitate communi, magni animi et excelsi est. Detrahere autem alteri sui commodi causa, magis est contra naturam, quam mors, quam dolor, quam cetera generis eiusdem. Itemque magis est secundum naturam, pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis maximos labores molestiasque suscipere, imitantem Herculem illum, quem hominum fama, beneficiorum memor, in concilio caelestium collocavit, quam vivere in solitudine, non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis; ut excellas etiam pulchritudine et viribus. Quocirca optimo quisque et splendidissimo ingenio longe illam vitam huic anteponit. Ex quo efficitur, hominem naturae obedientem, homini nocere non posse. Deinde, qui alterum violat, ut ipse aliquid commodi

consequatur, aut nihil se existimat contra naturam facere, aut magis fugiendam censet mortem, paupertatem, dolorem; amissionem etiam liberorum, propinquorum, amicorum, quam facere cuipiam iniuriam. Si nihil existimat contra naturam fieri hominibus violandis; quid cum eo disseras, qui omnino hominem ex homine tollat? Sin fugiendum id quidem censet, sed et multo illa priora, mortem, paupertatem, dolorem; errat in eo, quod ullum aut corporis aut fortunae vitium, animi vitiis gravius existimat.

..... Forsitan quispiam dixerit: Nonne igitur sapiens, si fame ipse conficiatur, abstulerit cibum alteri homini ad nullam rem utili? Minime vero. Non enim mihi est vita mea utilior, quam animi talis affectio, neminem ut violem commodi mei gratia. Quid? si Phalarim, crudelem tyrannum et immanem, vir bonus, ne ipse frigore conficiatur, vestitu spoliare possit; nonne faciat? Haec ad iudicandum sunt facillima. Nam, si qui ab homine ad nullam partem utili, tuae utilitatis causa detraxeris; inhumane feceris, contraque naturae legem: sin autem is tu sis, qui multam utilitatem rei publicae atque hominum societati, si in vita remaneas, afferre possis; si quid ob eam causam alteri detraxeris, non sit reprehendendum. Sin autem id non sit eiusmodi, suum cuique incommodum ferendum est potius, quam de alterius commodis detrahendum. Non igitur magis est contra naturam morbus, aut egestas, aut quid huiusmodi, quam detractio aut appetitio alieni. — (Cic., *De off.* III. 5, 6).

XIX.

Doveri di carità e di beneficenza. Cautele da usarsi nell'eseguimento di tali doveri.

De beneficentia ac liberalitate dicatur: qua quidem nihil est naturae hominis accommodatius; sed habet multas cautiones. Videndum est enim primum, ne obsit benignitas, et iis ipsis, quibus benigne videbitur fieri, et ceteris; deinde, ne maior benignitas sit, quam facultates; tum, ut pro dignitate cuique tribuatur. Id enim est iustitiae fundamentum, ad quam haec referenda sunt omnia. Nam et qui gratificantur cuipiam, quod obsit illi, cui prodesse velle videantur, non benefici, neque liberales, sed perniciosi assentatores iudicandi sunt; et qui aliis nocent, ut in alios liberales, sint, in eadem sunt iniustitia, ut si in suam rem alienam convertant. Sunt autem multi, et quidem cupidi splendoris et gloriae, qui eripiunt

aliis, quod aliis largiantur: hique arbitrantur se beneficos in suos amicos visum iri, si locupletent eos quacumque ratione. Id autem tantum abest officio, ut nihil magis officio possit esse, contrarium. Videndum est igitur, ut ea liberalitate utamur, quae prosit amicis, noceat nemini. Quare L. Sullae et Caesaris pecuniarum translatio a iustis dominis ad alienos non debet liberalis videri. Nihil est enim liberale, quod, non idem iustum. Alter erat locus cautionis, ne benignitas maior esset, quam facultates. Quod, qui benigniores volunt esse, quam res patitur, primum in eo peccant, quod iniuriosi sunt in proximos. Quas enim copias his et suppeditari aequius est, et relinqui, eas transferunt ad alienos. Inest autem in tali liberalitate cupiditas plerumque rapiendi et auferendi per iniuriam, ut ad largiendum suppetant copiae. Videre etiam licet plerosque, non tam natura liberales, quam quadam gloria ductos, ut benefici videantur, facere multa, quae proficisci ab ostentatione magis, quam a voluntate videantur. Talis autem simulatio vanitati est coniunctior, quam aut liberalitati aut honestati. Tertium est propositum, ut in beneficentia delectus esset dignitatis: in quo et mores eius erunt spectandi, in quem beneficium conferetur, et animus erga nos, et communitas ac societas vitae, et ad nostras utilitates officia ante collata: quae ut concurrant omnia, optabile est; sin minus, plures causae, maioresque, ponderis plus habebunt. — (Cic., *De off.* I. 14).

XX.

Ordine che s' ha a tenere nel compiere i nostri uffizi verso degli altri. Vuolsi massimamente aver riguardo al diverso grado di prossimità; ma a qualunque altra dee prevalere la ragione di patria.

Optime autem societas hominum, coniunctioque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur.....

Gradus autem plures sunt societatis hominum. Ut enim ab infinita illa discedatur, proprius est eiusdem gentis, nationis, linguae; qua maxime homines coniunguntur; interius etiam est, eiusdem esse civitatis. Multa sunt enim civibus inter se communia: forum, fana, porticus, viae, leges, iura, iudicia, suffragia, consuetudines praeterea, et familiaritates, multisque cum multis res rationesque contractae. Arctior vero colligatio est societatis propinquorum. Ab illa enim immensa societate humani generis

in exiguum angustumque concluditur. Nam.... prima societas in ipso coniugio est; proxima in liberis; deinde una domus, communia omnia. (Id autem est principium urbis, et quasi seminarium rei publicae). Sequuntur fratrum coniunctiones; post consobrinorum sobrinorumque: qui quum una domo iam capi non possint, in alias domos, tamquam in colonias, exeunt. Sequuntur connubia et affinitates: ex quibus etiam plures propinqui.(Quae propagatio est soboles origo est rerum publicarum). Sanguinis autem coniunctio, benevolentia devincit homines et caritate. Magnum est enim, eadem habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulcra habere communia. Sed omnium societatum nulla prestantior est, nulla firmior, quam quum viri boni, moribus similes, sunt familiaritate coniuncti. Illud enim honestum (quod saepe dicimus) etiam si in alio cernimus, tamen nos movet atque illi, in quo id inesse videtur, amicos facit. Et quamquam omnis virtus nos ad se allicit, facitque, ut eos diligamus, in quibus ipsa inesse videatur; tamen iustitia et liberalitas id maxime efficit. Nihil autem est amabilius, nec copulatius, quam morum similitudo bonorum. In quibus enim eadem studia sunt, eademque voluntates, in his fit, ut aeque quisque altero delectetur, ac se ipso; efficiturque id, quod Pythagoras vult in amicitia, ut unus fiat ex pluribus. Magna etiam illa communitas est, quae conficitur ex beneficiis ultro citro datis acceptis: quae et mutua, et grata dum sunt, inter quos ea sunt, firma devinciuntur societate. Sed quum omnia ratione animoque lustraris, omnium societatum nulla est gravior, nulla carior, quam ea, quae cum re publica est unicuique nostrum. Cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares; sed omnes omnium caritates patria una complexa est; pro qua quis bonus dubitet mortem oppetere, si ei sit profuturus? Quo est detestabilior istorum immanitas, qui lacerarunt omni scelere patriam, et in ea funditus delenda occupati et sunt et fuerunt. Sed si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sunt patria et parentes, quorum beneficiis maximis obligati sumus; proximi liberi, totaque domus, quae spectat in nos solos, neque aliud ullum potest habere perfugium; deinceps bene convenientes propinqui, quibus communis etiam plerumque fortuna est. Quamobrem necessaria praesidia vitae debentur iis maxime, quos ante dixi: vita autem, victusque communis, consilia, sermones, cohortationes, consolationes, interdum etiam obiurgationes in amicitiis vigent maxime; estque ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniugavit.

Sed in his omnibus officiis tribuendis videndum erit, quid

cuique maxime necesse sit, et quid quisque vel sine nobis aut posse consequi, aut non possit. Ita non iidem erunt necessitudinum gradus, qui temporum; suntque officia quae aliis magis, quam aliis debeantur: ut vicinum citius adiuveris in fructibus percipiundis, quam aut fratrem aut familiarem. At, si lis in iudicio sit, propinquum potius et amicum, quam vicinum defenderis. Haec igitur et talia circumspicienda sunt in omni officio, ut boni ratiocinatores officiorum esse possimus, et addendo deducendoque videre, quae reliqui summa fiat: ex quo quantum cuique debeatur, intelligas. Sed ut nec medici, nec imperatores, nec oratores, quamvis artis praecepta perceperint, quidquam magna laude dignum sine usu et exercitatione consequi possunt; sic officii conservandi praecepta traduntur illa quidem, ut facimus ipsi; sed rei magnitudo usum quoque exercitationemque desiderat. — (Cic., *De off.* I. 16, 17, 18).

XXI.

Doveri fra gli amici.

Maxime perturbantur officia in amicitiis: quibus et non tribuere, quod recte possis, et tribuere, quod non sit aequum, contra officium est. Sed huius generis totius, breve et non difficile praeceptum est. Quae enim videntur utilia honores, divitiae, voluptates, cetera generis eiusdem, haec amicitiae nunquam anteponenda sunt. At neque contra rem pubblicam, neque contra iusiurandum ac fidem, amici causa, vir bonus faciat; ne si iudex quidem erit de ipso amico. Ponit enim personam amici, quum induit iudicis. Tantum dabit amicitiae, ut veram amici causam esse malit; ut orandae litis tempus, quoad per leges liceat, accommodet. Quum vero iurato sententia dicenda sit, meminerit, Deum se adhibere testem, id est ut ego arbitror, mentem suam, qua nihil homini dedit Deus ipse divinius. Itaque praeclarum a maioribus accepimus morem rogandi iudicis, si eum teneremus, *Quae salva fide facere possit.* Haec rogatio ad ea pertinet, quae paullo ante dixi honeste amico a iudice posse concedi. Nam, si omnia facienda sint, quae amici velint, non amicitiae tales sed coniurationes putandae sint. Loquor autem de communibus amicitiis. Nam in sapientibus viris perfectisque nihil potest esse tale. Damonem et Phintiam, Pythagoreos, ferunt hoc animo inter se fuisse, ut, quum eorum alteri Dionysius tyrannus diem necis destinavisset, et is, qui morti addictus esset, paucos sibi dies commendandorum suorum causa postulavisset, vas factus est alter eius sistendi, ut, si ille non revertisset, moriendum esset ipsi. Qui quum ad diem se recepisset, admiratus eorum fidem tyrannus, petivit, ut se ad amicitiam tertium adscriberent. Quum igitur id, quod utile videtur in amicitia, cum eo, quod honestum est, comparatur; iaceat utilitatis species, valeat honestas. Quum

autem in amicitia, quae honesta non sunt, postulabuntur; religio et fides anteponantur amicitiae: sic habebitur is, quem exquirimus, delectus officii. — (Cic., *De off.* III. 10).

Nescio quomodo verum est, quod in Andria familiaris meus dicit:

Obsequium amicos, veritas odium parit.

Molesta veritas, si quidem ex ea nascitur odium; quod est venenum amicitiae: sed obsequium multo molestius, quod peccatis indulgens, praecipitem amicum ferri sinit. Maxima autem culpa in eo est, qui et veritatem aspernatur, et in fraudem obsequio impellitur. Omni igitur hac in re habenda ratio et diligentia est, primum, ut monitio acerbitate, deinde obiurgatio contumelia careat; in obsequio autem (quoniam Terentiano verbo lubenter utimur) comitas adsit; assentatio, vitiorum adiutrix, procul amoveatur: quae non modo amico, sed ne libero quidem digna est. Aliter enim cum tyranno, aliter cum amico vivitur. Cuius autem aures veritati clausae sunt, ut ab amico verum audire nequeat, huius salus desperanda est. Scitum est enim illud Catonis, ut multa: Melius de quibusdam acerbos inimicos mereri, quam eos amicos, qui dulces videantur; illos verum saepe dicere, hos nunquam. Atque illud absurdum est, quod ii, qui monentur, eam molestiam, quam debent capere, non capiunt, eam capiunt qua debent vacare. Peccasse enim se non anguntur, obiurgari moleste ferunt: quod contra oportebat, delicto dolere, correctione gaudere.

Ut igitur et monere, et moneri, proprium est verae amicitiae; et alterum libere facere, non aspere; alterum patienter accipere, non repugnanter: sic habendum est, nullam in amicitiis pestem esse maiorem, quam adulationem, blanditiam, assentationem. Quamvis enim multis nominibus est hoc vitium notandum, levium hominum atque fallacium, ad voluntatem loquentium omnia, nihil ad veritatem. Quum autem omnium rerum simulatio est vitiosa (tollit enim iudicium veri idque adulterat), tum amicitiae repugnat maxime. Delet enim veritatem, sine qua nomen amicitiae valere non potest. Nam quum amicitiae vis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus; qui id fieri poterit, si ne in uno quidem quoque unus animus erit, idemque semper, sed varius, commutabilis, multiplex? Quid enim potest esse tam flexibile, tam tenerum, quam animus eius, qui ad alterius non modo sensum ac voluntatem, sed etiam vultum atque nutum convertitur?

Negat quis? nego: ait? aio. Postremo imperavit egomet mihi.
Omnia assentari;

ut ait idem Terentius, sed ille sub Gnathonis persona: quod amici genus adhibere, omnino levitatis est. Multi autem Gnathonum similes quum sint, loco, fortuna, fama superiores; horum est assentatio molesta, quum ad vanitatem accessit auctoritas. Secerni autem blandus amicus a vero et internosci tam potest, adhibita diligentia, quam omnia fucata et simulata a sinceris atque veris. — (Cic., *De amicitia*, cap. XXIV, XXV).

XXII.

L'uomo è di natura sua socievole.

.....Ut apium examina non fingendorum favorum causa congregantur, sed, quum congregabilia natura sint, fingunt favos; sic homines, ac multo etiam magis natura congregati, adhibent agendi cogitandique sollertiam. Itaque nisi ea virtus, quae constat ex hominibus tuendis, id est, ex societate generis humani, attingat cognitionem rerum, solivaga cognitio et ieiuna videatur. Itemque magnitudo animi, remota communitate coniunctioneque humana, feritas sit quaedam et immanitas. Ita fit, ut vincat cognitionis studium consociatio hominum atque communitas. Nec verum est, quod dicitur a quibusdam, propter necessitatem vitae, quod ea, quae natura desideraret, consequi sine aliis, atque efficere non possemus, idcirco initam esse cum hominibus communitatem et societatem: quod si omnia nobis, quae ad victum cultumque pertinent, quasi virgula divina, ut aiunt, suppeditarentur, tum optimo quisque ingenio, negotiis omnibus omissis, totum se in cognitione et scientia collocaret. Non est ita. Nam et solitudinem fugeret, et socium studii quaereret: tum docere; tum discere vellet, tum audire, tum dicere. Ergo omne officium, quod ad coniunctionem hominum, et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur.

Illud forsitan quaerendum sit, num haec communitas, quae maxime est apta naturae, sit etiam moderationi modestiaeque semper anteponenda. Non placet. Sunt enim quaedam partim ita foeda partim ita flagitiosa, ut ea ne conservandae quidem patriae causa sapiens facturus sit. — (Cic., *De off.* I. 44, 45).

XXIII.

Società civile. Suo ordinamento.

È inammissibile affatto e privo di fondamento lo stato errabondo e ferino, in che altri vorrebbe abbiano gli uomini vissuto lungo tempo prima di comporsi in società.

Est respublica, res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus moltitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coëundi est non tam imbecillitas, quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio: non est enim singulare, nec solivagum genus hoc... Urbis condendae originem atque causam non unam intulerunt; sed alii eos homines, qui sint ex terra primitus nati, quum per silvas et campos erraticam degerent vitam, nec ullo inter se sermonis aut iuris vinculo cohaererent; sed frondes et herbam pro cubilibus, speluncas et antra pro domibus haberent; bestiis et fortioribus animalibus praedae fuisse commemorant. Tum eos

qui aut laniati effugerant, aut laniari proximos viderant, admonitos periculi sui, ad alios homines decurrisse; praesidium implorasse et primo nutibus voluntatem suam significasse: deinde sermonis initia tentasse, ac singulis quibusque rebus nomina imponendo, paullatim loquendi perfecisse rationem. Quum autem nec multitudinem ipsam viderent contra bestias esse tutam, oppida etiam coepisse munire, vel ut quietem noctis tutam sibi facerent, vel ut incursiones atque impetus bestiarum non pugnando, sed obiectis aggeribus arcerent. Haec aliis delira visa sunt, dixeruntque, non ferarum laniatus causam fuisse coëundi, sed ipsam potius humanitatem: itaque inter se congregatos, quod natura hominum, solitudinis fugiens et communionis ac societatis appetens esset.....

Hic coetus igitur hac, de qua exposui, causa instituti sedem primum certo loco domiciliorum causa constituerunt; quam quum locis manuque sepsissent, eiusmodi coniunctionem tectorum oppidum, vel urbem appellaverunt, delubris distinctam, spatiisque communibus. — (Cic., *De republ.* I, 25, 26).

XXIV.

Necessità di un governo, perchè la società possa reggere e conservarsi. Tre forme semplici e primitive di governo: monarchico, aristocratico e democratico.

Omnis populus, qui est talis coetus multitudinis, qualem exposui; omnis civitas, quae est constitutio populi; omnis respublica, quae, ut dixi, populi res est, consilio quodam regenda est, ut diuturna sit. Id autem consilium primum semper ad eam causam referendum est, quae causa genuit civitatem. Deinde aut uni tribuendum est, aut delectis quibusdam, aut suspiciendum est multitudini atque omnibus. Quare quum penes unum est omnium summa rerum, regem illum unum vocamus, et regnum, eius reipublicae statum. Quum autem est penes delectos, tum illa civitas optimatium arbitrio regi dicitur. Illa autem est civitas popularis (sic enim appellant), in qua in populo sunt omnia. Atque horum trium generum quodvis, si teneat illud vinculum, quod primum homines inter se reipublicae societate devinxit, non perfectum illud quidem, neque mea sententia optimum, sed tolerabile tamen, et aliud alio possit esse praestantius. Nam vel rex aequus ac sapiens; vel delecti ac principes cives; vel ipse populus, quamquam id est minime probandum, tamen, nullis interiectis iniquitatibus aut cupiditatibus, posse videtur aliquo esse non incerto statu.

Sed et in regnis nimis expertes sunt ceteri communis iuris et consilii; et in optimatium dominatu vix particeps libertatis potest esse multitudo, quum omni consilio communi, ac potestate careat; et quum omnia per populum geruntur, quamvis iustum atque moderatum, tamen ipsa aequabilitas, est iniqua, quum habeat nullos gradus dignitatis.

Atque hoc loquor de tribus his generibus rerumpublicarum non turbatis atque permixtis, sed suum statum tenentibus. Quae genera primum sunt in iis singula vitiis, quae ante dixi; deinde habent perniciosa alia vitia: nullum est enim genus illarum rerumpublicarum, quod non habeat iter ad finitimum quoddam malum praeceps ac lubricum...

... Mirique sunt orbes et quasi circuitus in rebuspublicis commutationum et vicissitudinum: quos quum cognosse sapientis est, tum vero prospicere impendentes, in gubernanda republica moderantem cursum, atque in sua potestate retinentem, magni cuiusdam civis et divini paene est viri. — (Cic., *De rep.* I, 26, 27, 28, 29).

XXV.

Governo misto o monarchico rappresentativo.

.... Quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentio, quod est his, quae prima dixi, moderatum et permixtum tribus.

.... Tribus primis generibus longe praestat, mea sententia, regium; regio autem ipsi praestabit id, quod erit aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis. Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale: esse aliud auctoritate principum partum ac tributum: esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis. Haec constitutio primum habet aequalitatem quamdam magnam, qua carere diutius vix possunt liberi; deinde firmitudinem: quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur, ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio; quodque ipsa genera generibus saepe commutantur novis: hoc in hac iuncta moderateque permixta conformatione rei publicae non ferme sine magnis principum vitiis evenit. Non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus, et non subest, quo praecipitet ac decidat. — (Cic., *De rep.* I, 29, 45).

XXVI.

Doveri del governo verso i cittadini.

Omnino qui rei publicae praefuturi sunt, duo Platonis praecepta teneant: unum, ut utilitatem civium sic tueantur, ut quaecumque agunt, ad eam referant, obliti commodorum suorum: alterum, ut totum corpus rei publicae curent, ne, dum partem aliquam tuentur, reliquas deserant. Ut enim tutela, sic procuratio rei publicae ad utilitatem eorum, qui commissi sunt, non ad eorum, quibus commissa est, gerenda est. Qui autem parti civium consulunt, partem negligunt, rem perniciosissimam in civitatem inducunt, seditionem atque discor-

diam: ex quo evenit, ut alii populares, alii studiosi optimi cuiusque videantur, pauci universorum. Hinc apud Athenienses magnae discordiae; in nostra re publica non solum seditiones, sed pestifera etiam bella civilia: quae gravis et fortis civis, et in re publica dignus principatu, fugiet atque oderit, tradetque se totum rei publicae, neque opes aut potentiam consectabitur, totamque eam sic tuebitur, ut omnibus consulat. Nec vero criminibus falsis in odium aut invidiam quemquam vocabit; omninoque ita iustitiae honestatique adhaerescet, ut, dum ea conservet, quamvis graviter offendat, mortemque oppetat potius, quam deserat illa, quae dixi. Miserrima est omnino ambitio honorumque contentio: de qua praeclare apud eundem est Platonem: Similiter facere eos, qui inter se contenderent, uter potius rem publicam administraret, ut si nautae certarent, quis eorum potissimum gubernaret. Idemque praecipit, ut eos adversarios exstimemus, qui arma contra ferant, non eos, qui suo iudicio tueri rem publicam velint: qualis fuit inter Publium Africanum et Q. Metellum sine acerbitate dissensio.

Nec vero audiendi, qui graviter irascendum inimicis putabunt, idque magnanimi et fortis viri esse censebunt. Nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia. In liberis vero populis, et in iuris aequabilitate exercenda etiam est facilitas et altitudo animi quae dicitur: ne, si irascamur aut intempestive accedentibus, aut impudenter rogantibus, in morositatem inutilem et odiosam incidamus. Et tamen ita probanda est mansuetudo atque clementia, ut adhibeatur, rei publicae causa, severitas, sine qua administrari civitas non potest. Omnis autem et animadversio et castigatio contumelia vacare debet: neque ad eius, qui punitur aliquem, aut verbis castigat, sed ad rei publicae utilitatem referri. Cavendum est etiam, ne maior poena, quam culpa sit; et ne iisdem de causis alii plectantur, alii ne appellentur quidem. Prohibenda autem maxime est ira in puniendo. Numquam enim iratus qui accedet ad poenam, mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum, quae placet Peripateticis: et recte placet, modo ne laudarent iracundiam, et dicerent utiliter a natura datam. Illa vero omnibus in rebus repudianda est; optandumque, ut ii, qui praesunt rei publicae, legum similes sint, quae ad puniendum non iracundia, sed aequitate ducuntur.

..... In primis videndum erit ei, qui rem publicam administrabit, ut suum quisque teneat, neque de bonis privatorum publice deminutio fiat. Perniciose enim Philippus in tribunatu, quum legem agrariam ferret, quam tamen antiquari facile passus est, et in eo vehementer se moderatum praebuit; sed quum in agendo multa populariter, tum illud male: « non esse in civitate duo millia hominum, qui rem haberent ». Capitalis oratio, et ad aequationem bonorum pertinens: qua peste quae potest esse maior? Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerent, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam etsi duce natura congregabantur homines, tamen, spe

custodiae rerum suarum, urbium praesidia quaerebant. Danda etiam opera est, ne (quod apud maiores nostros saepe fiebat, propter aerarii tenuitatem, assiduitatemque bellorum) tributum sit conferendum; idque ne eveniat, multo ante erit providendum. Sin qua necessitas huius muneris alicui rei publicae obvenerit (malo enim alteri, quam nostrae, ominari, neque tantum de nostra, sed de omni re publica disputo); danda erit opera, ut omnes intelligant, si salvi esse velint, necessitati esse parendum. Atque etiam omnes, qui rem publicam gubernabunt, consulere debebunt, ut earum rerum copia sit, quae sunt necessariae. Quarum qualis comparatio fieri soleat et debeat, non est necesse disputare. Est enim in promptu: tantum locus attingendus fuit. Caput autem est in omni procuratione negotii et muneris publici, ut avaritiae pellatur etiam minima suspicio. « Utinam, inquit C. Pontius Samnis, ad illa tempora me fortuna reservasset, et tum essem natus, si quando Romani dona accipere coepissent! non essem passus eos diutius imperare ». Nae illi multa saecula exspectanda fuerunt. Modo enim hoc malum in hanc rem publicam invasit. — (Cic., *De off.* I, 25; II. 21).

XXVII.

La vera nobiltà e ricchezza dell'uomo sta nella virtù.

Vereor, ne cui vestrum ex Stoicorum hominum disputationibus, non ex meo sensu deprompta haec videatur oratio: dicam tamen, quod sentio: et dicam brevius, quam res tanta dici poscit. Numquam mehercule ego neque pecunias istorum, neque tecta magnifica, neque opes, neque imperia, neque eas quibus maxime adstricti sunt voluptates in bonis rebus aut expetendis esse duxi: quippe quum viderem, rebus his circumfluentibus, ea tamen desiderare maxime, quibus abundarent. Neque enim expletur umquam, nec satiatur cupiditatis sitis: neque solum, ea qui habent, libidine augendi cruciantur, sed etiam amittendi metu. In quo equidem continentissimorum hominum, maiorum nostrorum, saepe requiro prudentiam, qui haec imbecilla et commutabilia pecuniae munera, verbo *Bona* putaverunt appellanda, quum re ac factis longe aliter iudicavissent. Potestne bonum cuiquam malo esse? Aut potest quisquam in abundantia bonorum ipse esse non bonus? Atqui ista omnia talia videmus, ut etiam improbi habeant, et obsint probis. Quamobrem licet irrideat, si quis vult; plus apud me tamen vera ratio valebit, quam vulgi opinio. Neque ego umquam bona perdidisse dicam, si quis pecus, aut suppellectilem amiserit; neque non saepe laudabo sapientem illum, Biantem, ut opinor, qui numeratur in septem: cuius quum patriam Prienen cepisset hostis, ceterique ita fugerent, ut multa de suis rebus secum asportarent, quum esset admonitus a quodam ut

idem ipse faceret: *Ego vero* inquit *facio, nam omnia mea porto mecum.* Ille haec ludibria fortunae ne sua quidem putavit, quae nos appellamus etiam bona. Quid est igitur, quaeret aliquis, bonum? Si quid recte fit et honeste, et cum virtute, id bene fieri, vere dicitur; et, quod rectum, et honestum, et cum virtute est, id solum opinor bonum. — (Cic., *Paradoxon* I).

XXVIII.

Della virtù e del dovere della gratitudine.

Quoniam autem vivitur non cum perfectis hominibus, planeque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur, si sunt simulacra virtutis: etiam hoc intelligendum puto neminem omnino esse negligendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat: colendum autem esse ita quemque maxime, ut quisque maxime his virtutibus lenioribus erit ornatus, modestia, temperantia, hac ipsa, de qua iam multa dicta sunt iustitia. Nam fortis animus et magnus in homine non perfecto nec sapiente, ferventior plerumque est: illae virtutes virum bonum videntur potius attingere. Atque haec in moribus. De benevolentia autem, quam quisque habeat erga nos, primum illud est in officio, ut ei plurimum tribuamus, a quo plurimum diligimur; sed benevolentiam non adolescentulorum more, ardore quodam amoris, sed stabilitate potius et constantia iudicemus. sin erunt merita, ut non ineunda, sed referenda sit gratia, maior quaedam cura adhibenda est: nullum enim officium referenda gratia magis necessarium est. Quod si ea, quae utenda acceperis, maiore mensura, si modo possis, iubet reddere Hesiodus; quidnam beneficio provocati facere debemus? An non imitari agros fertiles, qui multo plus efferunt, quam acceperunt? Etenim si in eos, quos speramus nobis profuturos, non dubitamus officia conferre; quales in eos esse debemus, qui iam profuerunt? Nam quum duo genera liberalitatis sint, unum dandi beneficii, alterum reddendi: demus, necne, in nostra potestate est: non reddere, viro bono non licet, modo id facere possit sine iniuria. Acceptorum autem beneficiorum sunt delectus habendi. Nec dubium, quin maximo cuique plurimum debeatur. In quo tamen in primis, quo quisque animo, studio, benevolentia fecerit, ponderandum est. Multi enim faciunt multa temeritate quadam, sine iudicio vel modo in omnes repentino quodam, quasi vento, impetu animi incitati: quae beneficia aeque magna non sunt habenda, atque ea, quae iudicio, considerate constanterque delata sunt. Sed in collocando beneficio et in referenda gratia, si cetera paria sint, hoc maxime officii est, ut quisque maxime opis indigeat, ita ei potissimum opitulari: quod contra fit a plerisque. A quo enim plurimum sperant, etiamsi is non eget, tamen ei potissimum inserviunt. — (Cic., *De off* I, 15).

XXIX.

La virtù è bella di per se stessa ed amabile; il vizio per contro di natura sua abbominevole e schifoso.

..... Nihil est amabilius virtute; nihil, quod magis alliciat ad diligendum: quippe quum, propter virtutem et probitatem, eos etiam, quos nunquam vidimus, quodam modo diligamus. Quis est, qui C. Fabricii, M. Curii non cum caritate aliqua et benevolentia memoriam usurpet, quos nunquam viderit? Quis autem est, qui Tarquinium Superbum, qui Sp. Cassium, Sp. Maelium non oderit? Cum duobus ducibus de imperio in Italia decertatum, Pyrrho et Hannibale. Ab altero, propter probitatem eius, non nimis alienos animos habemus; alterum propter crudelitatem semper haec civitas oderit.

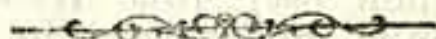
Quod si tanta vis probitatis est, ut eam vel in eis, quos nunquam vidimus, vel, quod maius est, in hoste etiam diligamus; quid mirum, si animi hominum moveantur, quum eorum, quibuscum usu coniuncti esse possunt, virtutem et bonitatem perspicere videantur?..... Quid enim? Africanus indigens mei? Minime hercle; ac ne ego quidem illius: sed ego admiratione quadam virtutis eius, ille vicissim opinione fortasse nonnulla, quam de meis moribus habebat, me dilexit; auxit benevolentiam consuetudo. Sed quamquam utilitates multae et magnae consequutae sunt, non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae. Ut enim benefici liberalesque sumus, non ut exigamus gratiam (neque enim beneficium foeneramur), sed natura propensi ad liberalitatem sumus, sic amicitiam non spe mercedis adducti, sed quod omnis eius fructus in ipso amore inest, expetendam putamus. — (Cic., *De amicit.* cap. VIII, IX).

Hoc loco tantum explicemus, haec, honesta quae dico, praeterquam quod nosmetipsos diligamus, praeterea suapte natura per se esse expetenda. Indicant pueri; in quibus, ut in speculis, natura cernitur. Quanta studia decertantium sunt? quanta ipsa certamina? ut illi efferuntur laetitia, quum vicerint? ut pudet victos? ut se accusari nolunt? quam cupiunt laudari? quos illi labores non perferunt, ut aequalium principes sint? quae memoria est in his bene merentium? quae referendae gratiae cupiditas? Atque ea in optima quaque indole maxime apparent: in qua haec honesta, quae intelligimus, a natura tanquam adumbrantur. Sed haec in pueris. In iis vero aetatibus, quae iam confirmatae sunt, quis est tam dissimilis homini, qui non moveatur et offensione turpitudinis et comprobatione honestatis? quis est, qui non oderit libidinosam, protervam adolescentiam? quis contra in illa aetate pudorem, constantiam, etiam si sua nihil intersit, non tamen diligat? quis Pullum Numitorium, Fregellanum, proditorem, quamquam rei publicae nostrae profuit, non odit? quis urbis conservatorem Codrum, quis Erechthei filias non maxime laudat? cui Tubuli nomen odio non est? quis Aristidem non mortuum diligit? An obliviscimur, quantopere in audiendo, in legendoque moveamur, quum pie, quum amice, quum magno animo aliquid factum cognoscimus? — (Cic., *De finib.* v. 22).

XXX.

Nella pace e tranquillità della coscienza, cioè nella sola virtù, può l'uomo, anche in mezzo ai dolori e alle miserie della vita, trovare quella felicità, che in nissun bene caduco e terreno gli sarà mai dato di rinvenire.

Nec vero ego M. Regulum, aerumnosum, nec infelicem, nec miserum, umquam putavi. Non enim magnitudo animi eius excruciabatur a Poenis, non gravitas, non fides, non constantia, non ulla virtus, non denique animus ipse; qui tot virtutum praesidio, tantoque comitatu, quum corpus eius caperetur, capi certe ipse non potuit. C. vero Marium vidimus, qui mihi secundis in rebus unus ex fortunatis hominibus, in adversis unus ex summis viris videbatur, quo beatius esse mortali nihil potest. Nescis, insane, nescis, quantas vires virtus habeat: nomen tantum virtutis usurpas; quid ipsa valeat, ignoras. Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese, quique in se uno sua ponit omnia; cui spes omnis, et ratio, et cogitatio pendet et fortuna, huic nihil potest esse certi; nihil, quod exploratum habeat permansurum sibi unum diem. Eum tu hominem terreto, si quem eris nactus, istis mortis aut exsilii minis. Mihi vero quidquid acciderit in tam ingrata civitate, ne recusanti quidem evenerit, non modo non repugnanti. Quid enim ego laboravi, aut quid egi, aut in quo evigilaverunt curae et cogitationes meae, si quidem nihil peperi tale, nihil consequutus sum, ut eo statu essem, quem neque fortunae temeritas, neque inimicorum labefactaret iniuria? Mortemne mihi minitaris, ut omnino ab hominibus, an exsilium, ut ab improbis demigrandum sit? Mors terribilis est iis, quorum cum vita omnia extinguuntur; non iis, quorum laus emori non potest: exsilium autem illis, quibus quasi circumscriptus est habitandi locus; non iis, qui omnem orbem terrarum unam urbem esse decunt. Te miseriae, te aerumnae premunt, qui te beatum, qui florentem putas; tuae libidines te torquent; tu dies noctesque cruciaris; cui nec sat est, quod est, et id ipsum, ne non sit diuturnum, times; te conscientiae stimulant maleficiorum tuorum; te metus exanimant iudiciorum atque legum; quocumque adspexisti, ut furiae, sic tuae tibi occurrunt iniuriae, quae te respirare non sinunt. Quamobrem, ut improbo, et stulto, et inerti nemini bene esse potest; sic bonus vir, et fortis, et sapiens miser esse non potest. Nec vero, cuius virtus moresque laudandi sunt, eius non laudanda vita est: neque porro fugienda vita, quae laudanda est. Esset autem fugienda, si esset misera. Quamobrem quidquid est laudabile, idem et beatum, et florens, et expetendum videri debet. — (Cic., *Paradoxon* II).



INDICE

SAGGIO DI FILOSOFIA GRECO-ROMANA

ANTOLOGIA FILOSOFICA

PARTE PRIMA — **Filosofia teoretica.**

PARTE SECONDA — **Filosofia pratica.**



